تحيين الموازين

[3]

المَنطِقُ المُحَيَّن

الجزء الثاني
التمنطق الشامل والمنظومة المعرفية المدنية

شكيب بن بديرة الطبلبي

أستاذ وباحث في الفلسفة والمنطق والعلوم الشرعية
بالجامعات الإسلامية والمدارس الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

1435هـ - 2014م

دار المتوسط الجديد New Med House

المقر الاجتماعي : 15نهج تازركة -طبلبة - الجمهورية التونسية
الهاتف: (+216) 31 107 040
البريد الإلكتروني: newmedhouse@hotmail.com

ISBN : 978-9938-870-09-1

المنطق المحين

الجزء الثاني

شكيب بن بديرة الطبلبي

أستاذ وباحث في الفلسفة والمنطق والعلوم الشرعية

بالجامعات الإسلامية والمدارس الشرعية

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير إلى جميع الذين ساهموا في إخراج هذه المجموعة إلى النور وخاصة أعضاء لجنة التأليف والتحقيق في دار المتوسط الجديد الذين كان لهم فضل مراجعة الإحالات المرجعية وتدقيق مصادر البحث، وأخص بالشكر -أيضا- ابني الفاضل الدكتور نزار النفاتي الذي تولى مشكورا مهمة التدقيق الأخير.

ونسأل الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل في صحيفة حسناتهم.

المؤلف

2. الجزء الثاني

التمنطق الشامل

والمنظومة المعرفية المدنية

2. 1. الفصل الأول

الطور المنطقي الأول

من التأسيس إلى الاتباعية

****

2. 1. 1. المبحث الأول
الاتباعية المنطقية الأولى
وتمظهرات المنطق المنبتّ

****

2. 1. 1. 1. البحث الأوّل
أهم موجّهات التبكير
في الاتباعية المنطقية الأولى

2. 1. 1. 1. 1. الاتباعية المنطقية الأولى والإبداع العلمي

لم يكن المعترضون على الشكل المتعارف للمنطق، وهو المسمى يونانيا، ومنهم أبو سعيد السيرافي(368هـ) الذي سيأتي ذكر موقفه مفصلا في الجزء اللاحق، مخطئين تماما في جوهر تقييمهم لذلك المنطق المتلبس بثقافة اليونان. وسنرى كيف أن أبا سعيد، هذا، في سياق كلامه عن ذلك المنطق، لم يكن يقصد -حتما- الاعتراض على قواعد المنطق الإنساني العام، لأن كلامه كله مشرب به، واحتجاجاته -إجمالا- معتمدة على قواعده. فرغم كثرة وقوعه في السفسطة بقسميها: الغلط والمغالطة، كان كلامه زاخرا بالأقيسة السليمة التي تنمّ عن سريان القواعد المنطقية الاستدلالية إلى مجمل خلفيته العلمية التي كان علم النحو غالبا عليها. وقد حرِصنا، في محله المذكور، على نقل معظم

كلامه كاملا كما قرره أبو حيان التوحيدي(400هـ؟) حتى تظهر هذه الحقيقة شفافة.

فلا شك، إذن، أن هذا النحوي الكبير، ومجمل علماء الأدبيات المنهجة، كانوا متشبعين بقواعد المنطق الإنساني العام بشكله المنبث الذي ظهر عليه في الطور الأوّل؛ تلك القواعد التي ورثوها عن الصدر الأول بواسطة مشايخهم وأساتذتهم. ولم يكونوا يشعرون بأية حاجة إلى إكساء منْهَجَتِهم الخاصة لعلومهم تلك رداء اصطلاحيا يونانيا أو غيره. فهذا هو مغزى الاعتراض المقبول على المنطق اليوناني.

وفي الأبحاث الآتية نريد تقرير نشأة هذا الميراث العلمي الممنهج والمؤسس على قواعد منطقية سليمة، وبيان موقع الطور المنطقي الأول منها.

* تحديات الصدمة الحضارية الكبرى والاتباعية المنطقية الأولى

يمكن القول أن انفتاح المجتمع العربي الإسلامي الأوّل على ثقافات الشعوب المجاورة الداخلة حديثا في الإسلام في الثلث الأول من القرن الأوّل، وهي الشعوب الإيرانية بمختلف عناصرها[1] والروم والأقباط والأمازيغ، شكّل ظرفا إناسيا مثاليا لصدمة حضارية شاملة مسّت مجمل عناصر الثقافة المحلية. وإذا اقتصرنا في تحليلنا على أقرب عناصر هذه الصدمة إلى موضوع المنطق، أي: وسيلة التخاطب وأدوات الإقناع، لاحظنا خطورة التحديات التي كان على جيل الصدر الأوّل رفعها، والتي بلغ بعضها درجة الاستفزاز الذي يتطلب ردا ممنهجا وذا بصيرة. وهذا الرد هو الذي شكّل الظرف المعرفي لانطلاق مبكّر نسبيا لمرحلة منطقية يجتمع فيها هدوء مرحلة السكون والاستهلاك مع اندفاع مرحلة الإبداع الاتباعي. وهذا الجمع بين الخصلتين

---

[1]- ليس العنصر الفارسي سوى عنصر أقلّي ضمن العناصر المشكلة لسكان الهضبة الإيرانية.

يندر أن يحدث في تاريخ المعرفة. وهو ما يجعل الاتباعية المنطقية الأولى متميزة، بل لعلها فريدة في جنسها.

* تحديات خطيرة واستجابة اتباعية مبكّرة

إذا نظرنا إلى قسم المعرفة الدينية النقلية، وهي الجنس المعرفي الغالب[1] في تلك الفترة التاريخية، واقتصرنا في تحليلنا على الموضوع الأشد حاجة لتبلور القواعد المنطقية، وهو دفع خطر هيمنة الوهميات على التصورات والتصديقات العقائدية أو التشريعية المنقولة، وجدنا تحقق هذا الهدف معلقا على شرطين:

الأول: إثبات صحة صدور المرويات عن المشرّع.

والثاني: إثبات صحة نقل المرويات الشفوية، وصحة قراءة المكتوب منها الذي كان يكاد يقتصر على القرآن الكريم[2].

وقد ولّد الشرط الأوّل حاجة ماسة إلى مجموعة من الضوابط العقلية التي لا تقبل التخصيص والتي يمكنها حصر احتمالات الخطأ في حد أدنى يقارب العدم، فيحصل بفضلها اليقين، أو ما هو مقارب لليقين، بصحة صدور بعض المرويات وبطلان البعض الآخر، وتعليق الحكم على سائرها.

مثل هذا العلم لم يكن من ضروريات المجتمع العربي حتى عندما كان في الدرك الأسفل من جاهليته: فالكذب كان موبقة تحط من قدر مرتكبها، فلا

---

[1]- لا ينفي هذا بداية تبلور المعرفة الدينية العقلية التي يعتقد بعض المحققين أنها شهدت تدوينا مبكرا لها على يد الإمام علي بن أبي طالب كرم وجهه، ولا شك في أن كتاب نهج البلاغة، إذا صحت نسبته إلى الإمام علي كفيل بإثبات هذه الدعوى لما يشتمل عليه من خطب عقائدية اعتمدت الأسلوب الفلسفي.

[2]- نظرا لأمر النبي صلى الله عليه وسلم بمحو كل ما كتبه الصحابة عنه من غير القرآن الكريم، كما جاء في حديث مسلم: "لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"(صحيح مسلم، ج8، ص229).

يجرؤ عليه إلا من كان وضيعا في قومه، فلا يكون لروايته أثر يـذكر. أما بعـد اختلاط الشعوب والأمـم وذهـاب تلـك الصـفات التـي طالما ميـزت العـربي الشريف في قومه وجعلته مضربا للأمثال في الوفاء والكرم والصدق، فـإن هـذا العلم الجديد قد أصبح من أوكد ما تحتاج إليـه الأمـة لحمايـة المرويـات مـن الكذابين الفاقدين للحصانات الأخلاقية الذاتية التي كان يمكنهـا أن تعصـمهم من الكذب وشناعة الاشتهار به.

ومن هنالك تعين إبداع علم دراية الحديث.

أما الشرط الثاني، فقد ولد الحاجة إلى ضبط قواعـد لغـة الضـاد بحيـث لا يقـع المسـتعرب الـذي يتعلمهـا عنـد كـبر سـنه في فهـم خـاطئ لمفرداتهـا أو مركباتها. بل إن تحصين المستعربين من أخطاء القراءة أيضا قـد بـات متعينـا. ومن هنا، تعين إبداع علم النحو.

والحاصل أن أهم اقتضاءات الصدمة الحضارية الكبرى الأولى كان تأسيس علمين جديدين على أساس عقـلي لا تضـبطه إلا القواعـد المنطقيـة الإنسـانية المشتركة، أي: القدر المتيقن الإنساني من علم المنطق بعيدا عن تأثيرات ظرفـه الإناسي.

2. 1. 1. 1. 2. الاتباعية المنطقية ومنهجة النصوصية

إن الفضاء المعرفي الجديـد الـذي بـدأ يتبلـور منـذ انتهـاء التنزيـل وبـروز الحاجة إلى الواسطة مع مصدر التشريـع قـد هيمنـت عليـه مسـألة التوثيـق هيمنة مطلقة. وقد وصلت هذه الهيمنة إلى حد اشـتراط عمـر بـن الخطـاب رضي اللـه عنه وجود بيّنة شرعية على الأقل حتى يرتب الأثر الشرعي على أي

رواية يرويها صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]. ومع اختلاط الشعوب وانتقال مركز الخلافة من المدينة إلى الكوفة اشتدت الحاجة إلى ضبط هذا التوثيق بعد استقرار الإجماع على اعتماد المنهج النصوصي الاستظهاري في استنباط أحكام العقيدة والشريعة. وفي هذا الظرف برزت ضرورة منهجة الاختيار النصوصي العام، بضبطه في قواعد تكون تطبيقا عملانيا للمنطق القرآني.

وهكذا، برزت أهمية الشكل المنبث للصياغة الجديدة للمنطق، وارتباط هذا الشكل بالاتجاه العملاني: فالبُنية المنطقية البرهانية كان عليها أن تتخذ من كل حقل معرفي لباسها الخاص، فتفرز قواعد عملانية في ذلك العلم ليس فيها تكلف ولا تنظير غير ضروري.

* المنهج النصوصي الاستظهاري

يمكن تعريف المنهج النصوصي الاستظهاري بأنه الاستنباط المباشر من الظواهر العرفية لكل كلام أو فعل مقرر يثبت صدوره عن الشارع الحكيم، من آيات قرآنية وسنّة لفظية أو كتبية أو تقريرية.

أما الاسم، أي: النصوصية الاستظهارية، فمغزاه ازدواجية مصدر المعرفة؛ حيث أنها تتكون من مكونين أساسيين: من النصوص، من جهة، ومن الظواهر العرفية للكلام والفعل، من جهة أخرى.

فأما النص، فهو الكلام الذي لا يحتمل إلا معنى مرادا واحدا، في مقابل المُجمل الذي يحتمل عدة معان لا يمكن ترجيح أحدها على سائرها.

وأما الظاهر، فهو معنى الكلام الذي يرجحه العرف اللغوي الإجماعي عند احتمال عدد من المعاني الأخرى.

---

[1]- لاحظ تفاصيل بحث هذه الظاهرة في باب التمهيد من كتاب المستدرك الأمين، ولاحظ الروايات التي أوردها الإمام مسلم بخصوص هذا المورد(صحيح مسلم، ج6، ص178).

وبما أنّ كل كلام لا يخلو من أن يكون نصا ذا معنى واحد، أو ظاهرا له معنى راجح من بين عدة معاني محتملة، أو مجملا يحتمل عدة معاني دون مرجح بينها، فإن المنهج النصوصي الاستظهاري يرتب الأثر إما على النص وإما على الظاهر، على كل كلام قد ثبتت وثاقة مصدره.

وبالتأمل في هذين الركنين نجد أنهما لا يكونان ذوي دلالة ملزمة إلا إذا كان جميع المتعاملين بالخطاب الشرعي مسلّمين بالقواعد المنطقية العقلية لدلالات الكلام. فيعود فقه النصوص بالضرورة إلى التمكن من منطق لغة الخطاب الشرعي، وهي عربية قريش الفصحى، وليس أي لغة من لغات العرب التي عدّها اللغويون سبعا على الأقلّ.

والظاهر من كل هذا أن عملانية المنطق في فضائه الإسلامي فرضت عليه توزيع أركانه: فاستأثر كل حقل بركن خاص به.

* الركن الأول للمنطق المنبث

لقد استوجب المنهج النصوصي الاستظهاري تدوين منطق لغة الخطاب حتى يكون حجة على المستعربين حديثي العهد بهذه اللغة الذين كانوا يشكلون الأكثرية الساحقة من المسلمين آنذاك.

هذا هو المقتضي الأول لإبداع علم النحو الذي يمكّن المستعرب من التعامل مع الكلام الشرعي بعد إحراز وثاقة صدوره عن الشارع.

* الركن الثاني في المنطق المنبث

إن تأمين وسائل إحراز هذه الوثاقة مَثَّل إشكالية كبرى تولت حلها أهم شخصية فكرية في ذلك العصر بحيث تتم الحجة على المتشرعة جميعا. فكان

دور صاحب الراية العلمية حينئذ، وهو الخليفة الراشدي الرابع الإمام علي كرم الله وجهه، في تأسيس قواعد دراية الحديث مصيريا.

والذي يلفت النظر في هذا التأسيس اعتماده على القواعد العقلية الصرفة. ويمكن تسمية هذه القواعد بـ"منطق توثيق المرويات".

فنحن، إذن، أمام ركنين موزعين من أركان المنطق الرسالي: منطق لغة الخطاب ومنطق توثيق المرويات. وسيأتي أنّ تطور حاجة التشريع إلى أدوات جديدة فرض إبداع علم جديد، اعتمد ركنا ثالثا من أركان المنطق المنبث، وهو منطق ترتيب أدلة الاستنباط الشرعي؛ هذا العلم الذي يمكن اعتباره روح علم أصول الفقه.

****

2. 1. 1. 2. البحث الثاني
حول الماهية المنطقية
لآلات النصوصية الاستظهارية

2. 1. 1. 2. 1. دراية الحديث: منطق توثيق المرويات

قد يقال أنّ علم الدراية هو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه: من صحيحها وسقيمها وعليلها، وما يحتاج إليه من شرائط القبول والردّ، ليعرف المقبول منه والمردود.

أما موضوعه: فهو الراوي والمروي، أي السند والمتن، من حيث تلك الشرائط.

وأما غايته: فهي معرفة ما يقبل من الحديث ليعمل به، وما يردّ منه ليجتنب عنه[1].

والحقيقة أنّ عنوان: "علم الدراية" اسم جامع لعدة فروع علمية قد تبلورت ودوّنت بالتدريج، وبهذا الترتيب:

أوّلا: علم التعديل والتجريح، وغرضه تصنيف رواة الحديث من حيث وثاقتهم وعلمهم أو عدمهما. وقد بدأ هذا النوع من البحث يفرض نفسه منذ بداية التدوين الأموي، في بداية القرن الثاني للهجرة.

---

[1]- لاحظ أيضا الرعاية في علم الدراية، لزين الدين أحمد بن علي الجبعي العاملي، ص45.

ثانيا: علم تصنيف الحديث وعلله، وهو آلة التدوين للكتب الحديثية، وقد تبلور منذ النصف الثاني من القرن الثاني على يد الإمام مالك، ثم جاء مدونو القرن الثالث فوضعوا قواعدهم الخاصة بكل منهم.

ثالثا: علم تدقيق الحديث، وقد اهتم بمراجعة أعمال المصنفين وتقييمها واشتهر من المدققين الدارقطني والحاكم النيسابوري، وهما من علماء القرن الرابع.

رابعا: علم مصطلح الحديث، وهو علم متأخر ظهورا، ولم يضف شيئا علميا جديدا بل كل فائدته بيداغوجية لمن لا يطمح إلى تطوير علوم الحديث.

وهذه الفروع الأربعة وغيرها مما هو متفرع عنها[1]، تشكل مع بعضها ما يمكن تسميته "علم دراية الحديث". وإذا عرفنا هذا، أمكن رفع التباس حول نشأة هذا العلم وما وراء أسطورة تضاده المزعوم مع المنطق.

* حول النشأة المبكرة لعلم الدراية

كثيرا ما يقع مؤرخو هذا العلم في فخّ تاريخي نصبه المستشرقون وهو الاعتقاد بأنّ تأسيس هذا العلم قد تأخّر عن بداية تدوين الحديث قرنا كاملا وأنه لم يتم إلا في بداية القرن الثالث، وتتوج بتدوين الصحاح. ولكنّ التحقيق الذي عرضنا تفصيله في المستدرك الأمين، يثبت أنّ هذا العلم قد بدأ شفويا مثلما كانت رواية الحديث النبوي نفسها؛ وأنه من الخطأ إهمال قرنين كاملين من مسيرة هذا العلم الذي ظهر في طيات مسيرة الرواية.

ولا شكّ أنّ جيل الصحابة الكرام الذي كان أوّل من ابتلي بفقدان المصدر المباشر للمعرفة الشرعية، هو المؤسس الأوّل لهذا العلم. كما أنه لا شكّ في جماعية هذا التأسيس. وقد أوكلنا الكلام عن مساهمات مشاهير علماء

---

[1]- مثل فن "نقد المنقول" الذي دوّن فيه ابن القيم كتابا بهذا العنوان، وهو من الفنون الذوقية التي لم توضع ضابطة علمية لها بعد التمرد على قواعد المنطق.

الصحابة في هـذا التأسـيس التـدريجي إلى محلـه الآنـف. وهنالـك تحصّـل أنّ مرحلة اشتداد الفتنة، وهي فترة خلافة الإمام علي بن أبي طالـب، كـرّم اللــه وجهه، كانت شديدة الاقتضاء في هذا المجال؛ مما حتّم على المسـؤول الأوّل في الدولة الإسلامية أن يتدخل بنفسه ويصوغ بعض القواعد الأساسية في مختلف حقول دراية الحديث.

وهيهنا جرد سريع لعدد ممّا خلّده لنا أصحاب الآثار من هذه القواعد.

* وجوب الإسناد

قال الإمام علي كرم اللـه وجهه: "إذا كتبـتم الحـديث، فـاكتبوه بإسـناده، فإن يكُ حقّا كنتم شركاء في الأجر، وإن كان باطلا كان وزره عليه"[1].

وهذه هي القاعدة الأولى في علم تصنيف الحديث، وهو الحقـل العلمـي الثاني للدراية.

وبهذه القاعدة توضـع المرويـات موضـعها الحقيقـي مـن سـلم التفاضـل المنطقي: فهي ذات حجّية معلّقة على عدة أسباب، أوّلهـا سـلامة الـراوي مـن الطعن. وبهذه القاعدة تـقصى كـل المرويـات التـي لا يتصـل سـندها بمصـدر التشريع.

وقال كرم اللـه وجهه: "إذا قرأت العلم عـلى العـالم فـلا بـأس أن ترويـه عنه"[2].

* وجوب تعقل الحديث عن مصدره

قال الإمام عـلي كـرم اللــه وجهـه: "قراءتُـك عـلى العـالم وقراءتُـه عليـك سواء"[3].

---

[1]- كنز العمال، ج10، ص223، والجامع الصغير، لجلال الدين السيوطي، ج1، ص129.

[2]- كنز العمال، ج10، ص294.

[3]- كنز العمال، ج10، ص304.

وقال أيضا: "أعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية، لا عقل رواية، فإنّ رواة العلم كثير ورعاته قليل"[1].

بهذين التوضيحين، تزداد القيود على الرواية جدّية، ويضيق الخناق على المتلاعبين بخيال الناس والمروجين للوهميات: فالدعوة إلى حصر الأخذ بطريق المباشرة من العالم، دون غيره ممن قد يروي الحديث؛ وتقييد هذا الأخذ بالتعقل، أي بتحكيم القوة العقلية دون غيرها من القوى الشهوية أو الغضبية أو الوهمية؛ إنما هو إرساء لسلطة البنية المنطقية البرهانية وتأكيد على الطابع اليقيني لكل ما جعله الله حجة على عباده. وبذلك يُغلق الباب أمام المستأكلين بوضع الحديث النبوي الذين برعوا في بيع الوعود بنيل جنات الخلد، أو الوعيد بحُفر الجحيم، في كل الاتجاهات التي تخدم مصالحهم.

* تصنيف رواة الحديث

قال الإمام علي كرم الله وجهه: "إنّما أتاك بالحديث أربعة رجال، ليس لهم خامس:

رجل منافق، مُظهِر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم ولا يتحرّج، يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم متعمدا... فلو علم الناس أنّه منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوا قوله، ولكنّهم قالوا(صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى وسمع منه ولقف عنه، فيأخذون بقوله!)...

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمّد كذبا... يقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلو علم المسلمون أنّه وهِم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو أنّه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث: سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا يأمر به، ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم... أو سمعه ينهى عن شيء، ثمّ أمر به وهو لا يعلم... فحفظ المنسوخ،

[1] - نهج البلاغة، خطبة 98، ج4، ص22.

ولم يحفظ الناسخ! فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع: لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفا من الله وتعظيما لرسوله صلى الله عليه وسلم... ولم يَهِم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزد فيه ولم ينقص منه، فحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنّب عنه... وعرف الخاصّ والعامّ، فوضع كلّ شيء موضعه... وعرف المتشابه ومحكمه"[1].

وهذا البيان لا يحتاج إلى تعليق، لأنه قد تحوّل لاحقا إلى ما يمكن تسميته "القدر المتيقن من علم التعديل والتجريح"[2] وهو أوّل علوم الحديث تبلورا. مع هذا، فلا بد من الانتباه إلى موقع التحصين المنطقي من هذه القيود التي أشار إليها الإمام علي، كرم الله وجهه. فبدون مثل هذه الحصانة لا يمكن لأي كان خوض هذا الغمار. كما أنّ المسعى الأوضح الذي يظهر من كلامه هو قطع السبيل أمام المغالطات، بتجنيب المؤمنين الساعين إلى تحصيل العلم النبوي الوقوع في أخطاء تقديرية في حق الرواة.

لكنّ تطورات السياسة في النصف الثاني من ذلك القرن كانت لا تخدم هذه القضية: فسرعان ما لعب سيف بني أمية دورا أشد حسما من كل دور جعله القرآن الكريم للعقل والمنطق. وسرعان ما عمت بدع خطيرة حقل الرواية، وأخطرها فتح باب الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمام كل من زعم أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وسمع منه وحفظ عنه، بعد تسميته صحابيا، رغم براءة القرآن الكريم من الكثير منهم بوصفهم منافقين أو أعرابا. وقد سببت اقتضاءات السياسة غير الراشدة التي سلكها الأمويون،

---

[1]- نهج البلاغة، ج2، ص189-190.

[2]- هذا الاسم هو الذي اختاره أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي(474هـ)، الأصولي والمالكي الشهير، بعد أن كان اسم الجرح والتعديل الذي اختاره ابن أبي حاتم الرازي(327هـ) رائجا. ورغم تأخر تدوين هذا العلم فقد كان أول علوم الحديث ظهورا لتزامنه مع بداية جمع الحديث وتدوينه منذ بداية القرن الثاني.

باستثناء عمر بن عبد العزيز، عزلة حقل رواية الحديث تماما عن تأثير علم الدراية الجنيني الذي لم يكد يفرغ الإمام علي من وضع لبناته الأولى حتى عاجلته يد الغدر وحرمت الأمة من خدماته.

2. 1. 1. 2. 2. علم النحو: منطق لغة الخطاب

إن قصة إبداع علم النحو في ظروف جدّ عصيبة كانت تمر بها رابعة الخلافات الراشدة، وهي خلافة الإمام علي كرم الله وجهه، مثيرة للاهتمام من أكثر من وجه: فمن جهة، قد يقال أنه لا يمكن التفكير في أمر لا علاقة مباشرة له بمصير الصراع إلّا إذا كان هذا المصير محسوما أو معلوما. بينما لم يكن يبدو آنذاك أن وجهة الصراع معلومة ولا محسومة بالقوة.

ومن جهة ثانية، قد يقال أنه لا الظرف السياسي كان مشجعا على أي إبداع علمي، ولا حاجة المجتمع المسلم إلى هذا العلم الجديد قد بلغت درجة من الإلحاح بحيث يفرض الاستثناء نفسه.

* شبهة مدفوعة رغم رواجها

الحقيقة أن الجواب عن هذين التساؤلين يعود إلى رفع مجموعة من الشبهات التي قد فرضت نفسها وتحولت إلى معتقدات رائجة منذ طُرحت في بعض كتب التاريخ.

وتتلخص كل هذه الشبهات في شبهة كبيرة واحدة، جوهرها سوء فهم لدور خليفة راشد جعله النبي الخاتم حافظا لسنّته في حديث مشهور[1] ألحق سنّة الخلفاء الراشدين من بعده بسنّته، صلى الله عليه وسلم.

---

[1]- رواه أحمد وعدد من أصحاب السنن بأسانيد مختلفة تنتهي إلى العرباض بن سارية. وهذا الحديث هو المعتمد في تزكية سنة الخلفاء الراشدين وإعطاء نوع من الحجية الذاتية لها(لاحظ مسند أحمد، ج4، ص126).

فقد حمل سوء الفهم لمهمة رابع الراشدين على التشكيك في كفايته السياسية واتهامه بتشتيت اهتماماته إلى حد القصور عن السيطرة على الأوضاع الداخلية لمعسكره.

وجواب هذا التحليل السياسوي هو أنّ أولوية رابع الخلفاء الراشدين كانت نسف مشروعية السياسوية برمتها. فليس من شأن المؤتمن على استمرارية سنة خاتم الأنبياء أن يُحدث أي سيرة ذرائعية يستغلها الانتهازيون من بعده، فيقال: الخليفة الراشد المؤتمن على السنة فعل ذلك من قبل!

فدور القدوة من الخطورة والحساسية بحيث لا يتحمّل ترك فرصة لأي متصيد للرُّخَص أو متجاسر على اقتحام الشبهات ليسبغ نوعا من المشروعية على سلوكه الانحرافي.

علاوة على هذا، فإن اهتمام رابع الراشدين بتأسيس علمين جديدين في ذلك الظرف العصيب، لفتٌ لأنظار الأجيال اللاحقة إلى مصيرية حفظ التراث الشرعي من كل دواعي التحريف والتدليس.

وهذا ما فهمه كبار علماء المسلمين على مر التاريخ، فطوروا ما وصل إلى أيديهم من العلوم الحافظة للشريعة والمبينة لأصولها وفروعها، في كل مرة كانت الحاجة إلى مثل هذا الإنجاز تفرض نفسها. وسيأتي ذكر نماذج من ذلك لاحقا.

* الماهية المنطقية لعلم النحو

إن أهم ما يجدر الانتباه إليه في بداية تقديم عملية تأسيس علم النحو، هو عناصر المنهج المعتمد في تأسيس هذا العلم، وهو مجموعة من القواعد المنطقية الصرفة: بعضها في القسمة وبعضها في التمثيل أو القياس وبعضها في الاستقراء والبعض الآخر في الحدّ. وبإمكان المتتبع التقاط جميع عناصر منهج منطقي متكامل في النص القصير الشارح لعملية التأسيس، والآتي أدناه.

والمتتبع لحركة التأسيس العلمي طيلة هذا الطور المنطقي يتأكد من تحول هذا المنهج إلى مسلك دائم اعتمده كل من أراد إبداع علم جديد. وقد

تبلور هذا الاختيار المناهجي في أوضح صورة مع تدوين علم أصول الفقه في نهاية المئة الثانية على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه.

* مع قصة التأسيس

أما قصة تأسيس علم النحو فقد نقلها السيوطي عن أبي القاسم الزجاجي بسنده إلى أبي الأسود الدؤلي(69هـ)، فقال: "دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فرأيته مطرقا مفكرا فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين قال: إني سمعت ببلدكم هذا لحنا[1] فأردت أن أصنع كتابا في أصول العربية.

فقلت: إن فعلت هذا أحييتنا وبقيت فينا هذه اللغة.

ثم أتيته بعد ثلاثة؛ فألقى إلي صحيفة فيها: بسم الله الرحمن الرحيم الكلمة اسم وفعل وحرف:

فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى.

والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل.

ثم قال: تتبعه، وزد فيه ما وقع لك. واعلم يا أبا الأسود أن الأشياء ثلاثة:

ظاهر ومضمر، وشيء ليس بظاهر ولا مضمر. وإنما يتفاضل العلماء في معرفة ما ليس بظاهر ولا مضمر.

قال أبو الأسود: فجمعت منه أشياء وعرضتها عليه. فكان من ذلك حروف النصب فذكرت منها إن وأن وليت ولعل وكان ولم أذكر لكن.

فقال لي: لم تركتها؟ فقلت: لم أحسبها منها.

فقال: بل هي منها، فزدها فيها"[2].

---

[1]- اللحن هو النطق غير الفصيح المشتمل على أخطاء نحوية عادة. والبلد المشار إليه هو الكوفة، ملتقى جيوش الفتوح وقد أسسها سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، لتكون مقرا لقيادة الجيوش الإسلامية المنطلقة للغزو في اتجاه الشرق. ومعظم سكانها كانوا من قبائل العرب المختلفة وقريش كانت قلة بينهم، فاللحن ليس بالضرورة من العجم بل كثيرا ما يكون من غير القرشيين من العرب.

[2]- تاريخ الخلفاء، لجلال الدين السيوطي، ص176.

* المرجعية السماعية وأهمية قرشية المؤسس

ما من شكّ في أن {اللـه أعلم حيث يجعل رسالته}[1]. فهي قد نزلت بين العرب وهم أوسط الشعوب، وفي قريش، أوسط قبائل ذلك الشعب، وفي بني هاشم، أوسط بطون تلك القبيلة. ويتجسد أحد وجوه الحكمة الإلهية في اختيار موضع التنزيل في شخص مؤسس النحو العربي الذي كان بحق أفضل ممثل للغة الضاد.

وإن نهاية القصة السابقة ذات دلالة قوية في هذا الاتجاه. ودلالتها أوضح في الحقل المناهجي الصرف: فإن فرضنا كون التمثيل هو الذي كان دليلا على أن "لكنّ" من حروف النصب، هناك قاعدة لا بد من التسليم بها، وهي سماعية مرجع التمثيل. فيكون سماع الخليفة القرشي حجة على سماع أبي الأسود الدؤلي رغم ما كان عليه هذا القائد والشاعر من معرفة بالعربية. وحيث أنّ هذه المرجعية مهددة بالتشويش بمرور الأيام واختلاط الناس، فقد كان الإسراع بتدوين علم النحو ضرورة استراتيجية لحفظ حجية الكلام الشرعي بصفة عامة. ولا شك أنّ هذا المقصد كان مقدما حتى على حفظ الدولة نفسها: فما هي حظوظ الاستمرار لدولة لا تستطيع أن تمنع تعدد القراءات وتنوع أشكال الفهم للكلام المؤسس لها والضامن لوحدتها؟

****

[1]- الأنعام: 124، وفي كتاب طوق النجاة تحليل مفصل لمغزى هذه الآية الكريمة.

2. 1. 2. المبحث الثاني
من اقتضاءات المواجهة
مع الظاهرة الأخبارية

****

2. 1. 2. 1. البحث الأول
محورية دور المنطق
في مقاومة المدّ الأخباري

2. 1. 2. 1. 1. محورية عقلنة التدوين في الاتباعية الأولى

لقد استمر العمل بالرواية الشفوية للحديث النبوي الشريف طيلة القـرن الأوّل للهجرة، واقتصر تدوينه على بعض أوساط المعارضة السياسية الهامشية، كالخوارج الإباضية والمتشيّعة الغلاة، مع كل ما مثّله هذا التهميش من مزالق واقتضـاءات قويـة للانحـراف. واسـتمر الوضـع كـذلك إلى أن تـدخّل الخليفـة الأموي العادل عمر بن عبد العزيـز(101هــ)، عـلى رأس المئـة الأولى، واضـعا حدا لهذه الظاهرة الخطيرة، ففتح باب التـدوين الرسـمي والعلنـي للحـديث النبوي الشريف.

* محور جديد للمسيرة العلمية

لقد كان إعلان فتح باب التدوين[1] العلني والرسمي للحديث النبوي الشريف فتحا علميا بأتم معانيه: فهو استحداث لمحور معرفي جديد يجب أن تُساق كل العلوم النقلية إليه، لتكون دائرة في فلكه، إن لم تكن عنصرا عضويا منه.

فقد أصدر هذا الخليفة الأموي الاستثنائي إلى أبي بكر بن حزم أمرا في غاية العقلانية ومعلّلا بما لا يدع مجالا للجدل ولا للمناورة، فكان إشارة الانطلاق الرسمية لبدء حركة تدوين شامل حاول تدارك الموقف الذي بدا في غاية التردي. وكان ذلك بعد أن بدا واضحا للعيان أنّ استمرار المنع الرسمي للتدوين العلني والقابل للمراقبة الشعبية والعلمائية، قد أدّى إلى احتكار المشتغلين بالتدوين السري للحديث لهذا الدور، مع ما تمثله هذه السرّية من مخاطر علمية لا تُبقي للمدونات التي تتم في إطارها أية مصداقية خارج نطاق الجماعات السرية الراعية لهذا التدوين؛ لأن هذه المدوّنات غير قابلة للتزكية المنطقية، بل لكونها تأبى التقييم المنطقي وتعتصم منه بالتحصن وراء مسلّمات طائفية كثيرا ما تكون أساطير مستوحاة من النسيج الأسطوري المشرقي، الهندوسي أو البوذي أو الزرتشتي، أو غيرها من العقائد المشرقية.

والذي نريد أن نركز عليه في هذه البحوث هو الموقع المتميز الذي احتله "المنطق المنبث" في منهجة هذا التدوين في جميع مراحله: الأموية ثم العباسية.

* ظرف مناسب لنَفَس اتّباعي جديد

في بداية القرن الثاني، شهد مسجد المدينة المنورة حركية علمية كبيرة برزت خلالها شخصيات علمية كبيرة استطاعت رفع تحديات الغزو الثقافي

---

[1]- لاحظ قصة هذا الفتح في باب التمهيد من المستدرك الأمين.

الوارد من البلاد المفتوحة في أواخر القرن الأول؛ وخاصة بلاد الهند وما وراء النهر، حيث كانت البوذية والهندوسية تراثا ثقافيا لملايين الداخلين الجدد في الإسلام.

ومن أهم مظاهر الغزو الثقافي المشرقي في نهاية القرن الأوّل: تسرّب الخرافة والأساطير المؤلّهة للبشر والتي لا تستند إلى أية أسس منطقية؛ بل هي تعتمد أساسا على نفي كل تفكير منطقي قائم على احترام الملازمات العقلية وترتيب الآثار القطعية عليها.

وبواسطة التمهيد لهذا المنهج، أمكن ترويج روايات موضوعة أو محرّفة تقدّم ذات الباري جل وعلا كما تقدم ديانات المشارقة آلهتها البشرية[1]: فنتج عن ذلك كل تصورات المجسمة والمشبهة والحلولية التناسخية وما إليها من عقائد منحرفة.

وهذا المنهج المعرفي المستورد من الهند وبلاد ما وراء النهر، خاصة، ومن سائر البلاد الآسيوية، عموما، يتأسس على التسليم بقدسية مصدر بشري ما، ثم ينطلق في عملية بناء عقائدي تدور حول محور واحد هو التصديق المطلق، وبدون جرأة على النقد، لكل ما يصدر عن ذلك المقدّس المزعوم. ولا يتسنى ذلك إلّا عبر صيانة تلك الصورة المقدسة، والتطرف في رعايتها من كل خدش. وبمجرد الانحباس في هذه المنظومة لا يبقى مجال لتحكيم القواعد المنطقية في أي خبر يأتي من ذلك المصدر، لأنه مقدس ولا يقبل النقد.

ومن هنا برزت نظريات عصمة الصحابة التي تلطف بعض علماء الأمة، لاحقا، بالتخفيف من حدة وقع اسمها على أسماع العارفين بحقائق سيرة

---

[1]- بلغ هذا التيار أوجه مع داود الجواربي الذي حكى عنه الشهرستاني قوله: "أنه قال أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيء. وحكى عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط"(الملل والنحل، ج1، ص105).

السلف الصالح رضي الله عنهم، فأطلقوا عليها اسم "عدالة كل الصحابة"؛ مع تعميم، مبتدع ولا شكّ، لمفهوم الصحابي فأصبح يشمل كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان لحظة واحدة، وحتى إن كان مشمولا بالآيات العديدة التي تفضح المنافقين والأعراب وتنفي صفة الإيمان عنهم!

والذي كان أدهى من كل هذا وأمرّ، هو ما أقدم عليه بعض الغلاة من اقتباس لبعض عقائد الهندوسية والبوذية في صفات آلهتهم واختياراتها، وإسباغها وإسقاطها على بعض الصحابة دون غيرهم، مثل سلمان الفارسي والمقداد بن الأسود. وكان من الطبيعي أن يكون لأكابر آل البيت المحمدي، وفي طليعتهم الإمام علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، النصيب الأوفر من هذه التوصيفات الوثنية المغالية المقتبسة من أديان المشرق. والجامع بين المتلقين لكل هذه الخرافات والأساطير بالقبول هو فقدانهم التام لكل تحصين منطقي.

فلا يخفى أنّ هذا المنهج العقائدي الذي صار يطلق عليه مصطلح "الحشوي"، كان مصطدما مباشرة مع كل ميراث الطور المنطقي الأول الذي أسقط كل اعتبار للرواية من حيث هي رواية، وجعل الحجّية حصرا لما نصّ الشارع على حجّيته قطعا، مثل: البيّنة والحسّ والعقل. وهذه هي الأدوات المعتبرة في المنهج المعرفي العمري-العلوي، كما مرّ بيانه.

فكان هذا المشهد المعرفي المعقد والخطير يتطلب حضورا قويا لشخصيات علمائية استثنائية، تكون في وزن عمر وعلي رضي الله عنهما. وبذلك فقط يُعاد للمنهج المنطقي العمري العلوي فاعليته بعد أن غمرت الموجة الإخبارية اللامنطقية ساحة التدوين السري للحديث، بل الساحة المعرفية عموما.

2. 1. 2. 1. 2. حول الخصوصية المدنية

لقد كان من الطبيعي أن تبقى مدينة النبي صلى الله عليه وسلم عاصمة للثقافة الإسلامية الرسالية، أي: الثقافة الإسلامية المحمدية الصافية من كل شائبة والمعتصمة من كل تحريف أو تدليس، رغم النكبة التي حلّت بها

عقيب مأساة كربلاء التي استفزت حمية أهل المدينة، وسبّبت ثورتها التي قمعت بدموية لم يعرف تاريخ الإسلام لها نظيرا من قبل[1]. وقد كان ذلك إثر موقعة الحرة، حيث كان سلوك الجيش الأموي في غاية الوحشية والتحلل من تعاليم الدين الحنيف.

ومع كل ما وقع خلال تلك المأساة من تنكيل بأهل العلم في المدينة، فلم تتأثر بنيتها الثقافية جوهريا. فرغم تصفية الجيش الأموي لكل من وُجد فيها حيا من البدريين وأهل السابقة من الصحابة رضوان الله عليهم[2]، فإنّ الثقافة الرسالية كانت أشد رسوخا في مدينة النبي من أن تعصف بها سانحة، مهما كانت مدمّرة. وهذه هي خصوصية عاصمة الثقافة الرسالية.

ويمكن تلخيص سر هذا الاستقرار والثبات في صفاء سيرة متشرّعة أهل المدينة، وهم صفوة المتدينين من سكانها وفيهم أهل بيت النبوة وخيرة الصحابة والتابعين، وبقائها نقية من كل شائبة قد تسببها عناصر دخيلة على الإسلام، وخالية من كل تشويش قد تكون خلّفته أحداث الفتنة الجسام في النفوس والعقول.

ولهذه الخصلة موقع متميز في تشكيل الثقافة الرسالية المدنية التي لعبت أهم الأدوار في حفظ التراث النبوي، عمليا وتطبيقيا، طيلة ستة عقود من استمرار منع تدوين الحديث الشريف، بعد انتهاء الموجة الأولى من أمواج الفتن بعقد الصلح بين خامس الخلفاء الراشدين، من جهة، والمتمردين الشاميين بقيادة معاوية بن أبي سفيان، مؤسس الخلافة الأموية، من جهة أخرى.

---

[1]- لاحظ تقرير ابن كثير الدمشقي لهذه الحادثة في كتابه البداية والنهاية ج8، ص242.

[2]- لاحظ ما كتبه المؤرخون عن موقعة الحرة. ومنه ما نقله الحافظ ابن كثير الدمشقي، رغم ميوله الأموية(المصدر المتقدم).

* سر الصفاء المدني

إنّ لعاصمة الثقافة الرسالية وصفائها النسبي قصة خاصة تعكس عناية إلهية بها وبمن فيها من أقطاب العلم، ورثة التراث النبوي: فهي المهبط الثاني والأخير للوحي الإلهي على خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلّم. ثمّ أصبحت عاصمة الخلافة الراشدة، فلم ترحل عنها إلّا عند اشتداد الفتنة الكبرى، واضطرار الخليفة الراشد الرابع إلى نقل مركز إدارة المعركة مع المتمردين إلى الكوفة. فكان هذا الرحيل حفظا لتراثها المحمدي الأصيل المتمثل أساسا في سيرة متشرّعة المدينة المنتقلة من جيل إلى جيل، وكابرا عن كابر، وحماية هذا الميراث بشكليه، الشفوي والعملي، من أي تشويش ومن كل محاولة تدليس كان يمكن أن تمليها اقتضاءات السياسة الذرائعية على بعض أعداء الخلافة الشرعية، داخل المدينة أو خارجها، وهم المنافقون الذين لم يخل منهم عصر ولا مصر، ونبه القرآن الحكيم إلى خطورتهم في عدة مواضع.

والذي أبقى للمدينة دورها الريادي الرسالي هو التزام زبدة أهل العلم والتقوى بالإقامة فيها، وعدم الهجرة إلى الآفاق البعيدة، حيث كانت فرص الجاه والثروة تجتذب أعدادا كبيرة من مختلف الأجيال. وقد كان حبس أكابر الصحابة في المدينة، عدا استثناءات قليلة لها ما يبررها، سنّة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فتعوّد عليها الأكابر من الأجيال اللاحقة. حتى لم ينقض القرن الأوّل إلّا وقد بزغت شمس الحضارة الإسلامية، وفي محورها العلوم الشرعية المسلحة بالمنطق المنبث، من مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان رواد هذه الطفرة عدد من الأقطاب زعم بعض المؤرخين حصر عددهم في سبعة أو عشرة[1]، والتحقيق أنهم أكثر من ذلك بكثير. ونكتفي بالإشارة إلى بعضهم، دون ادعاء للحصر.

---

[1]- قرر ابن القيم هذه المزاعم، فقال: "وَكَانَ الْمُفْتُونَ بِالْمَدِينَةِ مِنْ التَّابِعِينَ: ابْنَ الْمُسَيِّبِ، وَعُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ، وَالْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ، وَخَارِجَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَأَبَا بَكْرِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، وَسُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ، وَعُبَيْدَ اللـه بْنَ عَبْدِ اللـه بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، وَهَؤُلَاءِ هُمْ الْفُقَهَاءُ... وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَتْوَى أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ، وَسَالِمٌ، وَنَافِعٌ وَأَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ،

* أقطاب مقاومة المدّ الحشوي

من أبرز شخصيات هذه المرحلة الحساسة، التي امتدت من أواخر القرن الأوّل إلى نهاية الربع الأوّل من الثاني: سعيد بن المسيّب(94هـ) وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه(94هـ) والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصدّيق(107هـ)، ومحمد الباقر بن علي زين العابدين(114هـ)، ونافع الديلمي المدني[1](117هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري(124هـ) الذي كان أشهر مدون للحديث في زمانه وقد حظي بتزكية عمر بن عبد العزيز وخلفائه من بعده، وقيل أنه كان يحفظ ألفين ومئتي حديث نصفها مسند[2].

ولعل أكثر هذه الشخصيات تأثيرا كانت شخصية الإمام محمد الباقر الذي لُقِّب بهذا اللقب لكونه قد بقر بطن جميع علوم عصره، فلم يترك منها علما إلّا وأحاط به، وكان منه في أعلى درجات التمكّن حتى غلا فيه بعض أصحابه من المتشيعة.

وبفضل هؤلاء الأكابر تحوّل مسجد المدينة إلى أكاديمية متعددة الاختصاصات وزاخرة بأقطاب العلم وطلبته، في ظرف بدأ فيه الوهن يدب في أوصال الخلافة الأموية المنهكة بثورات الخوارج المتلاحقة، وباندلاع الثورة العباسية الكبرى في أقصى شرق البلاد.

وَعَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ. وَبَعْدَ هَؤُلَاءِ أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، وَابْنَاهُ مُحَمَّدٌ وَعَبْدُ اللهِ ، وَعَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ وَابْنُهُ مُحَمَّدٌ، وَعَبْدُ اللهِ وَالْحُسَيْنُ ابْنَا مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ، وَجَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ، وَجَمَعَ مُحَمَّدُ بْنُ نُوحٍ فَتَاوِيَهِ فِي ثَلَاثَةِ أَسْفَارٍ ضَخْمَةٍ عَلَى أَبْوَابِ الْفِقْهِ، وَخَلْقٌ سِوَى هَؤُلَاءِ"(أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1،ص27).

[1]- هو مولى عبد الله بن عمر بن الخطّاب، رضي الله عنه.

[2]- راجع ترجمته وترجمة كل هؤلاء الأكابر في سير أعلام النبلاء واختصارها في الأعلام للزركلي.

* شعار المقاومة والتأسيس الأكاديمي

في هذا الظرف الخاص، كانت مقاومة الغزو الثقافي الحشوي بشقّيه المعارض للسلطة الأموية والمساند لها أو التابع إليها، تعتمد على حسن توظيف قواعد النقد المنطقية التي كانت قد تحولت إلى مرتكزات نفسانية عاصمة من تصديق الوهميات، وعناصر مناهجية استدلالية مندمجة في ملكات اجتهادية ميزت الفقاهة المدنية عن غيرها في الأمصار الإسلامية الأخرى. فكان شعار فقاهة المدينة العام قابلا للتلخيص في مقولة: "تقديم مقتضى الدراية على مقتضى تصديق الرواية"؛ الذي ليس سوى تجسيد لأعلائية البنية المنطقية البرهانية التي بشّر بها الوحي الإلهي.

وما كان لهذا الشعار أن يتحول إلى عنوان لمنهج معرفي واضح المعالم، لولا التأسيس الأكاديمي الذي رافق رفعه وترويجه: فقد كانت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، بما ضمته من طاقات علمية استثنائية، ظرفا حاضنا مثاليا لتأسيس أوّل أكاديمية علمية جامعة لكل معارف العصر، وطامحة للجمع بين وظيفتين: بناء المنهج الرسالي العلمي، وتجاوز المحنة التي سببتها الموجة الأخبارية الجارفة.

****

2. 1. 2. 2. المبحث الثاني

المنطق والسياسة

في الأكاديمية المدنية

2. 1. 2. 2. 1. الترشيد المنطقي للتدوين

كانت تلك المرحلة الانتقالية ظرفا لحركة علمية محورها ترشيد عملية تدوين الحديث، والحد من تأثير عاملين خطيرين فيها:

أوّلهما: التدخل السلطوي الأموي في التدوين، سواء كان ذلك بشكل مباشر عن طريق العمال والولاة[1]، أو بشكل غير مباشر عن طريق فتح المجال لبعض الرواة دون غيرهم، واعتبار بعض الأسماء ممنوعة من التداول، وهي خاصة أسماء كل صحابي أو تابعي عرف بأن له مكانة خاصة لدى المعارضين لبني أمية، وفيهم خيرة الصحابة والتابعين أحيانا.

---

[1]- كانت بداية التدوين الرسمي بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى الوالي والقاضي والفقيه أبي بكر بن حزم. ومهما كانت نزاهة أبي بكر بن حزم وتقواه، فهو لم يكن يستطيع تنفيذ المهمة على الوجه الأكمل الذي أراده عمر بن عبد العزيز الذي توفي عقيب هذا الأمر وخلفه في السلطة من لم يكن يوثق بدينه.

وثانيهما: التيارات العقائدية الهدامة المتلاعبة بالأوهام، والمتصيدة لفاقدي التحصين المنطقي الكافي. وقد كانت معظم الأفكار الخرافية الغريبة عن منطق الإسلام المحمدي الأصيل، مثل الجبر والتجسيم والإرجاء، تتسرب من البوابة الشرقية للجزيرة العربية: العراق، وعاصمتيها البصرة والكوفة.

* عاصفة مشرقية ضد المنطق الإسلامي

كانت عاصمتا العراق، الكوفة والبصرة، ملتقى حقيقيا للثقافات القديمة والوافدة جديدا؛ فلم يكن الاستقرار العقائدي أو المناهجي فيهما أمرا سهلا. ومنذ الربع الأخير من القرن الأول، اشتهر اسم إبراهيم النخعي[1](96هـ) في ذلك الظرف الاجتماعي باعتباره ممثلا للتيار المحترز من الحديث والمحدثين.

وقد أسس النخعي مذهبه على قراءة متشددة لعلم الدراية الذي نشره رابع الخلفاء الراشدين عند إقامته في الكوفة. وتتلخص هذه القراءة المتشددة في أصالة عدم الصحة في كل المرويات: فكل راو متهم بالكذب أو بالخطأ في الرواية، حتى تثبت براءته أو صحة مروياته[2].

وبهذا التشكيك الابتدائي الممنهج في كل المرويات، انفتح مجال البحث العقلي المتحرر من النصوص على مصراعيه لتعويض النقص الفادح في مصادر المعرفة النقلية.

---

[1]- هو: "إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبو عمران النخعي، من مذحج: من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية وحفظا للحديث. من أهل الكوفة... قال فيه الصلاح الصفدي: فقيه العراق، كان إماما مجتهدا له مذهب. ولما بلغ الشعبي موته قال: والله ما ترك بعده مثله".(الأعلام، ج1، ص80).

[2]- راجع ما رواه الحافظ الذهبي عن احتراز إبراهيم النخعي عن الرواية عن الصحابة رغم جلوسه إليهم ورغم شهرته في معرفة فقه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مثلا.(لاحظ ترجمته في سير أعلام النبلاء، ج4، ص521-529).

ومن هنالك نشأ "الكلام في العقائد"، بدلا عن "التحديث بالعقائد" الذي كان معمولا به قبل ذلك.

وفي مسجد البصرة اشتهر من المتكلمين الذين حاولوا عدم الابتعاد عن المنهج الحديثي، الإمام الحسن البصري(110هـ) وبعد وفاته انتقل مشعل الكلام إلى المنشقين عن حلقته، وهم واصل بن عطاء[1](131هـ) وعمرو بن عبيد(144هـ) وتلامذة كثيرون لواصل لم يلبثوا أن توزعوا في الآفاق ونشروا مذهبه. وأهم ما في هذا الاتجاه الكلامي المعتزلي محاولته صد الموجة العقائدية الخرافية المشرقية المعتمدة على الاستظهار من الأخبار والأحاديث، تأويلا ووضعا.

لكنّ مواجهة موجة أخبارية تخاطب العواطف بحجج عقلية ظنّية قابلة للمناقشة، لم تكن ذات جدوى. فبقي تيار الاعتزال نخبويا لا تأثير له بين العوام طيلة حياة مؤسسه[2].

وخلاصة القول، أنه في هذا الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي الملتهب لهاتين العاصمتين للعراق، كانت كل الأفكار المتطرفة تجد طريقها إلى بعض

---

[1]- سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى "الواصلية" وهو الذي نشر مذهب "الاعتزال" في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية. ولد بالمدينة، ونشأ بالبصرة... وكان ممن بايع لمحمد بن عبد الله بن الحسن في قيامه على "أهل الجور". يعتبر من أول المصنفين في العقائد، ومن تصانيفه "أصناف المرجئة" و"المنزلة بين المنزلتين" و"معاني القرآن" و"طبقات أهل العلم والجهل" و"السبيل إلى معرفة الحق" و"التوبة"(الأعلام، ج8، ص108-109). وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب، سيأتي الكلام عن أهم تجربة سياسية لأنصاره بالمغرب.

[2]- لكن لم يلبث أن تحول، بدوره، إلى فكر دغمائي مقولب في مجموعة من المقولات التي يمكن للعوام حفظها أيضا، فاتسعت دائرة المعتزلة خاصة في أطراف دولة الخلافة وكان لهم دور في تأسيس أول دولة منشقة عن الخلافة العباسية بعد عقد ونصف من وفاة واصل بن عطاء، وهي الدولة الرستمية التي سيأتي الكلام عنها في الفصل الرابع.

العقول الحائرة والفاقدة للمرشد المعين. وهو ما جعل مسجد البصرة يشهد نشأة تيار الاعتزال بعد مناظرة شهيرة بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء، وكان محور تلك المناظرة الخفي هو موقع التفكير المنطقي من البناء العقائدي: فهنالك حرر واصل بن عطاء منهج سلفه إبراهيم النخعي في إطلاق العنان للقياس الظني، خلافا لما جرت عليه السيرة التي تقيده غالبا بوضوح العلة أو ثبوت التماثل إن كان المناط اشتراك العلة أو التماثل.

كل هذه التيارات، من حشوية إلى معتزلة، كانت وجوها متنوعة لحقيقة واحدة هي غياب التحصين المنطقي في البوابة الشرقية للحضارة الإسلامية الناشئة في مركزها الذي هو المدينة المنورة، لا في أطرافها كما زعم المستشرقون.

* الوقوف في وجه العاصفة المشرقية

لم يكن إيقاف زحف المحدّثين الحشوية وحده من مهام الأكاديمية المدنية الصاعدة، بل كانت مهمتها علمية جامعة وشاملة. ويظهر ذلك مثلا من خلال الوقوف في وجه التيار الهدام الذي شكلته بدعة الإرجاء المنسوبة إلى حماد بن أبي سليمان(120هـ)، الذي كان من أبرز تلاميذ إبراهيم النخعي، وأستاذا لأبي حنيفة النعمان بن ثابت(150هـ) رضي الله عنه، مؤسس المذهب الفقهي المعروف باسمه. كذلك فقد كان للرد العلمي على مقولات الخوارج والمعتزلة أبعاد هامة أخرى في تلك المهمة التي بدت في غاية التعقيد، ومحتاجة إلى رجالات علم استثنائيين.

ومن أبرز شخصيات ذلك العصر، علاوة على من تقدم ذكرهم: ربيعة بن أبي إبراهيم المعروف بربيعة الرأي(136هـ). وقد كان لهذا العالم الكبير دور مصيري في توجيه حركة الفقاهة وجهتها التي صارت إليها، وكان له دور هام في تكوين الشخصية العلمية للإمام مالك بن أنس الأصبحي(179هـ) الذي

ادخرته الأقدار ليكون مرجعا للأمة بعد تصفية العباسيين لأهم الشخصيات العلمية في ذلك العصر، وهما الإمام جعفر الصادق(148هـ) والإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، رضي الله عنهما.

وقد كان لهذه الشخصيات العظيمة أدوار هامة في نقل الطور المنطقي الأوّل إلى مرحلته الاتباعية الثانية المتميزة بطفرة إبداعية غير مسبوقة؛ مع المحافظة على شكله المنبث واتجاهه العملاني الصرف.

وقد تحققت كل هذه الإنجازات، التي يأتي عرض خطوطها العامة أدناه، في خضم صراع سياسي وثقافي شامل تراوحت فيه تضحيات هؤلاء العظماء بين بذل النفس فداء لدين الحق، وتحمّل صنوف التعذيب وشتى أنواع الضغوط من أجل حفظ النفس للتمكن من ملء الفراغ التبليغي الرهيب والنقص في حمَلَة الراية العلمية؛ ذلك الفراغ الذي كانت تخلِّفه الثورات المتلاحقة وحملات القمع السلطوي الدموي التي كانت تَؤُول إليها.

2. 1. 2. 2. 2. خطوط الحركة العلمية المدنية

إنّ المتأمل في حركة التدوين الأموي التي تواصلت طيلة الثلث الأول من القرن الثاني، وجدناها مطبوعة تماما باقتضاءات السياسة السلطوية بشقّيها: الذي هو في الحكم والذي هو في المُعارضة[1].

فكما أنّ للدولة الأموية أعوانها المتحكمون في الإمكانات المتاحة للمدونين والمحدثين السائرين في ركابها، فقد كان للمعارضة السلطوية-أيضا- مدونوها.

[1]- تكون المعارضة إما سلطوية وإما رسالية: فأما الأولى فهي تلك التي لا هدف لها سوى الوصول إلى الحكم والاستئثار بالسلطة. وأما الثانية، فهي تلك التي لا تسعى إلى افتكاك السلطة بل تعمل على ترشيدها، سواء بتوعيتها أو بالمشاركة البناءة في إيجاد بديل عن الجهاز الحاكم بالفعل. وقد كان الأئمة المتبوعون-غالبا- من هذا النوع من المعارضين.

وفي كتاب المستدرك الأمين، أوضحنا حقيقة ما كان يجري في كنف السرية من تدوين عباسي وخارجي ورافضي لا تقل سلطويته وابتعاده عن روح الدين الحنيف عما كان عليه التدوين السلطوي الأموي. ونكتفي، هنا، بالتذكير بأنّ أهمّ شعارات التدوين الأموي تجسد في مقولة خالدة لعمر بن عبد العزيز: "العلم لا يهلك حتى يكون سرّا"[1].

في هذا الجو المشحون سياسيا، لم يكن الحياد ولا الموضوعية من الاختيارات المريحة أو غير المكلفة. فحتى حركة التدوين الرسمي العلني قد شهدت خطوطا متباينة بتباين أصحابها في اختياراتهم السياسية: بين متعاون مع السلطة ومعارض لها، وساع للتموقع بين المعسكرين دون التورط في أحدهما.

* خطّ التعاون مع السلطة

إنّ المنتسب لهذا الخط عادة ما يكون راضيا بالمشاركة في تحمّل أوزار الحكم الأموي، سواء بتقلد القضاء أو حتّى بلعب أدوار أمنية خسيسة قد تجعله يُنعت بنعوت مشينة مثل: "شرطي بني أمية". ومن أشهر محدثي هذا الخط: عبد الله بن ذكوان[2] المعروف بـ"أبي الزناد". فرغم الحظوة التي كانت

---

[1]- من رسالته إلى أبي بكر بن حزم، وقد أوردها البخاري في كتاب العلم(ج1، ص33).

[2]- روى العقيلي في ترجمته: حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا صالح قال: قال علي: سمعت سفيان قال: جلست إلى إسماعيل بن محمد بن سعد فقلت: حدثنا أبو الزناد وأخذ كفا من حصى فحصبني به. وكان مالك بن أنس لا يرضى أبا الزناد. حدثنا مقدام بن داود قال: حدثنا أبو زيد أحمد بن أبي الغمر والحارث بن مسكين، قال: حدثنا عبد الرحمن بن القاسم، قال: سألت مالك عمن يحدث بالحديث الذي قالوا أن الله خلق آدم على صورته، وأنكر ذلك مالك إنكارا شديدا ونهى أن يتحدث به أحد. فقيل له: أن ناسا من أهل العلم يتحدثون به، فقال: من هم، فقيل: محمد بن عجلان عن أبي الزناد، فقال: لم يكن يعرف بن عجلان هذه الأشياء ولم يكن عالما، وذكر أبو الزناد، فقال: إنه لم يزل عامل هؤلاء حتى مات، وكان صاحب عمال يتبعهم".(ضعفاء العقيلي، ج2، ص251-252).

لأبي الزناد لدى بني أميّة لم يستطع المؤرخون محو ما عُرف به لدى أقرانه؛ فنجده مسجلا قرونا بعد عصره في كتب طبقات المحدثين. ولمعرفة قدر هذا المحدث عند العلماء يكفي الاطلاع على ما جاء في ترجمة العقيلي له في كتاب الضعفاء.

* خطّ المعارضة السلمية

وأما الخط المقابل، فهو الذي يجمع كل رافض لكل أشكال التعامل مع السلطة، وكل محافظ على استقلاليته وإن كان هذا بثمن باهظ قد يصل إلى التهم الكيدية والوشايات الموجبة للتصفية الجسدية، أحيانا. ولعل أبرز شخصيات هذا الخط في العصر الأموي: ربيعة الرأي، وهو الذي تعرض للتعذيب والإهانة بسبب وشاية شاع بين الناس أنّ أبا الزناد هو صاحبها، كما قرره الحافظ الذهبي في ترجمته[1]. وبعد وفاة ربيعة الرأي المتزامنة مع صعود بني العباس إلى سدة الخلافة، أصبح الإمام جعفر الصادق المستهدف الأول من قبل جهاز السلطة، لكثرة ما كان الوشاة ينقلونه إلى الخليفة عن رغبة مزعومة لديه في الخروج عليه. فانعكس كل هذا الوضع على حركة تدوين الحديث بحيث أصبح النقل عنه مجلبة للمتاعب، فاضطر المحدثون الراغبون في أداء الأمانة إلى الأجيال اللاحقة إلى إسقاط اسمه[2] من أسانيدهم وتعويضه

---

[1]- سير أعلام النبلاء، ج6، ص91.

[2]- لا يخفى أن هذا العمل يطلق عليه في علم المصطلح "التدليس". ولا يمكن أن يثبت مثل هذا التدليس إلا إذا كان الراوي الذي أسقط اسمه قد انفرد بتلك الرواية. وفي مثالنا هذا لا نتصور هذا الانفراد لأن العلم النبوي كان مشاعا من جيل إلى جيل بين أهل المدينة، فكان بإمكان الراوي أن يتخير السند الذي يكون أقل تكلفة بالنسبة إليه.

بأسماء أخرى لا تجلب المتاعب، مثل أبي الزناد والقاضي يحيى بن سعيد الأنصاري، وغيرهم.

* الخط الثالث

بين هذين الخطين وُجد خط ثالث حاول احتلال موقع الوسط: فما كان بالمجاهر بمعاداة السلطة ولا بالمرتمي في أحضانها. وقليل هم الذين وفّقوا للنجاح في مثل هذا التموقع. ولعل أشهرهم محمد بن شهاب الزهري، أشهر مدوّني ذلك العصر، ونافع الديلمي المدني، أشهر قرّائه ومحدثيه، وهو الذي كان يحظى باحترام خاص لمكانه من عبد الله بن عمر رضي الله عنه، إذ هو قد كان في صباه مولى له[1].

****

[1]- إذا عرفنا أن عبد الله بن عمر توفي سنة 73 للهجرة، يتّضح سر المنزلة الخاصة التي حظي بها نافع المدني: فقد تمكّن من الإشعاع على ثلاثة أجيال كاملة من التابعين، كما أن استقراره المتأخر في مصر قد مكّنه من نقل الفقاهة المدنية إليها، قبل أن يستقر بها الليث بن سعد الذي واصل الوفاء بهذا الدور بعده قرابة نصف قرن آخر.

2. 2. الفصل الثاني

الاتباعية المنطقية الأولى
والتمنطق الأصولي

****

2. 2. 1. المبحث الأول

المنطق المنبثّ والتأسيس الأصولي

****

2. 2. 1. 1. البحث الأول

التأسيس المُمَنْطَق

للمنهج النصوصي العقلي

2. 2. 1. 1. 1. العبور إلى الطور الفقهي الثالث

كان القرن الأول متزامنا مع الطور الفقهي الأول الذي اقتصر فيه المنهج الأصولي الرائج على قواعد الاستظهار من الكتاب والسنة والعمل بالإجماعات. وكان من النادر خلال هذا الطور أن يعمد مستنبط إلى دليل عقلي، مثل القياس، دون مؤيد له من أثر أو إجماع. لكن طفرة المعلومات وتطور الموضوعات التي شهدها النصف الثاني من القرن الأول وبداية القرن الثاني قد فرضت طورا فقهيا ثانيا برزت خلاله الرغبة في تلبية الحاجة الماسة والمتزايدة لتوسيع دائرة إعمال القياس.

ويمكن القول أن المنهج الفقهي الذي بدأ يتبلور آنذاك، خاصة في المناطق حديثة العهد نسبيّا بالإسلام، وفي مقدمتها العراق، لم يعد نصوصيا استظهاريا صرفا بل أصبح عقليا نصوصيا ثم نصوصيا عقليا عبر صيرورة تطورية جديرة بتحليل لا يتّسع له مجالنا هذا، ونكتفي منه بالإشارة الآتية أدناه.

* الاستمداد المنطقي في الصيرورة التطورية الأصولية

لقد كان الاستمداد المنطقي فعالا في تقوية البعد العقلي وإنضاج هذا المنهج الجديد. وقد كان هذا الاستمداد يتمّ بشكل مباشر من قواعد المنطق المنبث؛ فكان تلقائيا وغير محتاج إلى اصطلاحات خاصة. وعدم حاجته إلى تكلّف اصطلاحي هو الذي جعله خافيا عن عين الملاحظ غير المدقق، ناهيك بعامة مقرري الحضارة الإسلامية[1]. وقد شكّل جيل المرحلة الانتقالية المتميزة بتسارع تدوين الحديث، وفيهم أسماء كبيرة مثل ربيعة الرأي في المدينة وتلامذة إبراهيم النخعي في العراق، جسرا عبرت فوقه الفقاهة بسرعة، نسبيا، إلى طور فقهي ثالث، لم يكن سوى استجابة ضرورية لتحديات علمية قوية.

وقد كان هذا العبور مرتهنا بنجاح هذا الإمداد المنطقي القويّ؛ فكان أن تجسّد التدخل المنطقي الممنهج في ساحة الاستنباط من خلال تبلور مرحلة ازدهار اتباعي منطقي مقنّع بقناع أصولي، استمر أكثر من نصف قرن.

وكانت الحصيلة النهائية لهذه الطفرة الكيفية إنضاج المنهج النصوصي العقلي في الاستنباط الفقهي.

وقد كان هذا الإنضاج جماعيا ساهم فيه معظم أكابر الفقاهة في تلك المرحلة الممتدة من بداية الدولة العباسية إلى مرحلة الحرب الأهلية بين

---

[1]- كانت هذه الحقيقة خافية حتى عن أعين أوائل المقررين من أمثال أبي حيان التوحيدي، كما سيتضح من خلال تقريره الباهت لمناظرة النحوي أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس المنطقي سنة 326هـ. وتحليل أهم عناصر هذه المناظرة يأتي في الجزء اللاحق.

الأخوين الأمين والمأمون. ومنهم جعفر الصادق وأبو حنيفة ومالك والشافعي، وسفيان بن عيينة وسفيان الثوري والأوزاعي، رضوان الله تعالى عليهم، وفي ما يأتي، سنكتفي بذكر الذين استمرت مذاهبهم إلى أيامنا.

* محاور التأسيس المنطقي للنصوصية العقلية

بعد ثلث قرن من تدوين الحديث، لم تعد شحّة مصادر المعرفة الشرعية تمثل مشكلة أمام العلماء وأهل الاستنباط الفقهي؛ بل إن وفرة الزاد الروائي وتعدد طرق تحصيله كثيرا ما أصبحت تمثل مشكلة علمية في بعض الموارد التي تتعارض فيها الروايات. ومن هنالك، برزت الحاجة إلى مزيد من القواعد المنطقية التي تعين الفقيه على استخلاص الحكم الشرعي الحقيقي(الواقعي) من بين عدة احتمالات قد يطرحها ذلك التعدد.

كما أن الكثير من المرويات حديثة التدوين قد بدا متعارضا مع سيرة متشرعة أهل المدينة، وهم المتدينون الحافظون لسنة النبي صلى الله عليه وسلم كابرا عن كابر. فتطلّب هذا التعارض استمدادا آخر من قواعد المنطق المنبثّ، من أجل بلورة قواعد تنضبط بها آليات حلّه.

علاوة على هذا، فإن التطور المتسارع لنمط الحياة المدنية، سواء كان في مدينة النبي صلى الله عليه وسلم أو في الأمصار المختلفة، قد فرض موضوعات جديدة كان على أهل الفتوى اكتشاف أحكامها الشرعية. فظهرت من ذلك حاجة أخرى لاستمداد إضافي من قواعد المنطق لصياغة قواعد تتيح للفقيه اكتشاف الحكم الشرعي لمسألة مستحدثة بناء على حكم مسائل أخرى معروفة.

فتلك، إذن، محاور ثلاثة للإمداد المنطقي في حقل أصول الاستنباط:

- محور حل التعارضات بين المرويات.

- محور حجية سيرة المتشرعة[1] بشكل عام وعمل أهل المدينة بشكل خاص.
- محور قياس المجهولات على المعلومات، وإرجاع الأحكام إلى مقاصد المشرع المعلومة بأدلتها الخاصة القطعية.

ولم يكن تعامل أقطاب الفقاهة مع هذه المحاور الثلاثة على مستوى واحد: فتفاوتوا في التعويل على هذا أو ذاك منها. وتفصيل البحث المقارن موكول إلى محله من مجموعة "أطوار التشريع الإسلامي"[2].

* ربيعة الرأي والمنهج النصوصي العقلي

كانت المدينة المنورة أفضل ظرف لانتقال الفقاهة من الطور النصوصي المحض إلى الطور النصوصي العقلي بمعناه الأخص بعد عبور ضروري سريع من مرحلة عقلية نصوصية، هي الطور الفقهي الثاني الذي يتميز بإطلاق العنان لأدلة العقل في مواجهة النص، لا لمعارضته ولكن لاستفهامه واستنطاقه واستجلاء غوامضه. وكان الزاد الوحيد المتاح لمن تحمّل هذه المهمة هو مجموع قواعد القياس المنطقي المبني على التمثيل والظن بعلّة الحكم.

وإذا نظرنا في مسيرة تشكل الشخصية العلمية لربيعة الرأي، أحد أهم رواد هذه المرحلة، وجدناها تتضمن مرحلة انتقالية كان فيها لهذا النوع من القياس دور هام، لكن سرعان ما تلتها مرحلة توضحت فيها حدود الفضاء الحيوي العملاني لهذا النوع من القياس وهو الفضاء المحدود بالعلل القطعية

---

[1]- المتشرعة هم خواص كل مجتمع مسلم من حيث التزامهم بالشريعة في حياتهم العملية. فيكون سلوكهم عادة مثالا يحتذي به العوام لعلمهم بأنه يعكس حكم الشرع. وقد كان الصحابة يشكلون هذه الطبقة ثم ورثهم في هذا العنوان التابعون لهم بإحسان، وهكذا.

[2]- هذه المجموعة هي طبعة جديدة مزيدة ومنقحة من مجموعة "أطوار الاجتهاد ومناهجه" الصادرة بدار المتوسط الجديد، حلب2010، والطبعة المنقحة هي قيد الإعداد.

أو المثلية الحقيقية، أي الاشتراك في النوع الواحد أو العلة الواحدة بين الموضوعين المنظورين بالقياس. وهناك محاورة وردت في موطأ الإمام مالك، بإمكانها تفسير هذا الانتقال السريع من الطور الثاني إلى الطور الثالث وهو الذي يمكن أن نرمز إليه بالتحول من المنهج العقلي النصوصي إلى المنهج النصوصي العقلي:

"... يحيى عن مالك، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، أنه قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال عشر من الإبل. فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت. أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السنة يا ابن أخي"[1].

وما يجب التركيز عليه في هذه المحاورة ثلاث نكات علمية:

الأولى: أن مقتضى القياس الظني المعتمد على الظن بعلة الحكم، هو أن تكون الدية متناسبة طردا مع عدد الأصابع، فتكون دية الأربعة أربعين والخمسة خمسين وهكذا. وهذا ما يتعارض مع الحكم القطعي بأن دية المرأة تساوي دية الرجل إلى الثلث، فإن تجاوزته أصبحت ديتها نصف ديته. فيكون مقتضى تقديم الدليل القطعي على الدليل الظني أن تكون دية الأربعة أقل من دية الثلاثة.

الثانية: السؤال الاستنكاري: أعراقي أنت؟ يدل على رواج منهج القياس الظني في العراق دون المدينة. وقد مر بيان أسباب هذه الظاهرة.

الثالثة: جواب سعيد بن المسيب بأن الحكم هو ما اقتضته السنة من تأكيد على تقديم ما هو قطعي من مفاد الكتاب والسنة على ما هو ظني من

---

[1]- الموطأ، ج2، ص860.

أحكام العقل، وليس تقديم مطلق ما يستفاد من النقل على مطلق ما يستفاد من العقل، كما ذهب إليه أهل الحديث الرافضين لحكم العقل والمناهضين للمنطق. والدليل على هذه الاستفادة الثالثة هو مسلك ربيعة الرأي نفسه الذي كان يصرح بأنه يخيّر الفتوى بالرأي على رواية الحديث، كما قرره الذهبي في ترجمته: "قال ربيعة: رأيت الرأي أهون علي من تبعة الحديث"[1].

2. 2. 1. 1. 2. التجاوز الحنفي للطور الفقهي الثاني

ما من شك في كون إطلاق العنان للقياس الظني، وبشكل أعم: لكل دليل عقلي ظني، من أجل تعويض النقص المحسوس في الأدلة اللفظية، كان من أهم مميزات التراث الفقهي والعقائدي لتلامذة إبراهيم النخعي. كما أنّ هذه الخاصية هي السمة المميزة للطور الفقهي الثاني الذي انتسب إليه أبو حنيفة النعمان، رضي اللـه عنه، فترة طويلة من حياته قبل أن يتبنى منهج الفقاهة المدنية.

وقد كان الإمام أبو حنيفة النعمان، في الطور الأول من حياته العلمية تلميذا لحماد بن أبي سليمان المرجئ؛ فتأثر بمنهجه العقلي الظني. واشتهر الإمام أبو حنيفة بذلك، إلى حد أن تهمة الإرجاء قد لحقته تبعا لأستاذه[2]. لكنّه لم يلبث أن تبنى قضية الثورة وانخرط في سلك أنصار القائم الحسيني الوحيد آنذاك، وهو الإمام زيد بن علي بن الحسين، رضي اللـه عنهم. وبعد النهاية المأساوية لهذه الثورة، سنة 122 للهجرة، يبدو أنّه بقي على ولائه

---

[1]- سير أعلام النبلاء، ج9، ص90.

[2]- قد أقذع بعض العلماء في النكير على أبي حنيفة بسبب ما وصلهم من مواقف وفتاوى قد صدرت عنه في مرحلته العلمية الأولى. وقد نقل الحافظ الذهبي شذرات مما قيل في هذا الإمام محترزا عن إبداء رأيه الخاص فيها وفي المترجم له، تبعا لمسلكه المحتاط مع الأئمة المتبوعين عموما. لاحظ ترجمة أبي حنيفة في سير أعلام النبلاء، ج6، ص390-403.

للقضية الثورية. ولعله قد اختلط ببعض المتطرفين من الزيدية، حتى أنه قد نُسب إلى بعض غلاتهم الأشد انحرافا وإيغالا في الخرافيات والأوهام، وهم أتباع أبي الجارود، وهم المعروفون بـ"الجارودية"[1].

وتحصّل من هذه المرحلة فقه حنفي معتمد على الأدلة العقلية الظنية بدرجة كبرى. ولا خلاف بين مؤرخي الفكر الإسلامي حول الطابع العقلي لهذه المرحلة من إنتاج أبي حنيفة الفقهي، وهي التي قررها ابن خلدون عندما تعرض لفقه أبي حنيفة جازما أنه لم يصحّ عنده سوى سبعة عشر حديثا[2]. وليس هذا الرقم الصغير بالمستبعد بعد ما عرفناه من رواج سوء الظن بالحديث والمحدثين في العراق، وموقف إبراهيم النخعي من الرواية والرواة. وإذا عرف السبب زال العجب!

والظاهر أنّ هذا الوضع قد استمر إلى أن تمكن أبو حنيفة من الاتصال بأهمّ مصدر للفقاهة المدنية وأهم ممثليها في عصره، وهو الإمام جعفر الصادق[3]. فكان هذا الاتصال نقطة تحول في حياته العلمية، وسببا في تغيير منهجه الفقهي في العقد الأخير من حياته.

وهذا التغيير يماثل ما حصل لربيعة الرأي على يد سعيد بن المسيب. وقد تجسّد في تعديل جوهري أجراه الإمام أبو حنيفة على جهازه الاستدلالي العقلي الذي كان يغلب عليه ترتيب الأثر على الظنون العقلية دون إحراز

---

[1]- لاحظ تقرير هذه النسبة عند الشهرستاني في الملل والنحل، ج1، ص158-159.

[2] - لاحظ مقدمة ابن خلدون، ص444.

[3]- لاحظ تقرير الحافظ الذهبي لهذا اللقاء الهام الذي نظمه الخليفة المنصور بغرض إسقاط شخصية الإمام الصادق الذي كان يخشى من ذيوع سمعته العلمية وتحولها إلى خطر على مشروعية الدولة العباسية، لكن نتيجة ذلك اللقاء كانت انبهار أبي حنيفة بشخصية الإمام الصادق وبعلمه وتحوله عن كثير من مواقفه المناهجية وانضمامه إلى صف الفقاهة المدنية. أما مضمون اللقاء فقد وردت بعض مقاطعه بتقرير الطبرسي في كتاب الاحتجاج. لاحظ سير أعلام النبلاء، ج6، ص258، والاحتجاج، للطبرسي، ج2، ص111-118.

يقيني لجعل خاص من الشارع لحجّيتها. ويمكن أن نفهم حقيقة هذا التغيير من خلال قراءة تحليلية لأهم بحث أصولي تخلل مناظرته الشهيرة مع الإمام الصادق.

* مقتطفات من المناظرة المصرية

كانت هذه المناظرة في غاية الأهمية بالنسبة لعقل وقّاد مثل أبي حنيفة: فهو لم يكن بالغافل عمّا جرى في المدينة من تبلور لمنهج استدلالي نصوصي عقلي ما فتئ يراكم المكاسب العلمية، كما توضحه محاورة سعيد بن المسيب مع ربيعة الرأي الذي كان حينئذ في مقتبل شبابه العلمي. مع هذا، فلم يكن من السهل على أبي حنيفة أن يتراجع عن منهج تربى عليه منذ نعومة أظفاره؛ فكان محتاجا إلى شخصية علمية استثنائية تجمع بين السلطتين العلمية والأدبية الاجتماعية. وكان الإمام جعفر الصادق الجامع بين شرف وراثة العلم النبوي، وشرف النسب وشرف المكانة الاجتماعية، هو الشخص الوحيد المخول للعب هذا الدور الذي بات مصيريا بالنسبة لمسلمي العراق وبلاد العجم الذين مال معظمهم إلى تقليد أبي حنيفة لأسباب مختلفة[1]. ولم يترك الإمام الصادق هذه الفرصة تمر دون أن يؤدي الأمانة المدنية ويدعو مفتي المشرق إلى منهجه المحمدي الأصيل. ولم يحتج هذا التغيير والاستدراك-على أهمّيته- إلى أكثر من هذا التنبيه فكان من مكاسب هذه المناظرة أن قرر إمام العراقين ترك منهجه القديم، وهو ما تشهد به فتاواه التي تناقلها تلاميذه من بعده. ومما جاء في هذه المناظرة:

[1]- قد يكون مسلك مداراة أبي حنيفة لبني جلدته الناطقين بالفارسية، وهي التي بلغت حد الإفتاء بعدم اشتراط اللغة العربية في بعض العقود أو عدم اشتراط القرشية في تولي منصب الخلافة من هذه الأسباب، قبل أن ينتقل إلى طوره العلمي الثاني.

"... قال أبو عبد الـلـه(الإمام الصادق): فانظر في قياسك إن كنت مقيسا: أيما أعظم عند الـلـه القتل أو الزنا؟

قال (أبو حنيفة): بل القتل.

قال (الصادق): فكيف رضي في القتل بشاهدين، ولم يرض في الزنا إلا بأربعة؟ ثم قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟

قال: بل الصلاة أفضل.

قال: فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الـلـه تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة!

(ثمّ)قال له: البول أقذر أم المني؟

قال: البول أقذر.

قال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد وجب الـلـه تعالى الغسل من المني دون البول..."[1].

* ماذا وراء إدانة القياس الظني؟

مما لا شك فيه أن العبارات الآنفة صريحة في إبطال القياس المفتقد ذاتيا لأهلية التعميم. فالنكتة في حجية أي قياس هي أهليته لتعميم الحكم من مورد منصوص عليه إلى موارد غير منصوص عليها. ومثل هذا التعميم يحتاج إلى دليل: مثل ثبوت المثلية بين الموردين أو ثبوت كونهما معلولين لعلة واحدة، أو غير ذلك مما يطمئن به الفقيه إلى أهلية التعميم. وفي غير هذه الحالات، يكون التعميم فاسدا، ويقع القياس تحت عنوان المغالطة، كما هو حال الموارد التي ذكرت في هذه المناظرة.

---

[1]- الاحتجاج، ج2، ص 116.

وقد نقل بعض الرواة المناظرة بطولها، وذكروا في منقولاتهم أسئلة وأجوبة أخرى كثيرة في نفس السياق[1]، وكلها تؤكد على إدانة هذا النوع من القياس، وليس كل قياس كما زعم الأخباريون.

والحقيقة أنّ في قول الإمام الصادق للإمام أبي حنيفة: "فانظر في قياسك" تأكيد على هذا المعنى. فلا يخفى أن القياس قطعي النتيجة لا يدخل في عنوان القياس المدان، بل هو عمدة البعد العقلي في المنهج النصوصي العقلي الذي استقرت عليه الفقاهة في طورها الثالث الذي سبق فقهاء المدينة أهل العراق إليه.

****

[1]- هذه المرويات جميعا ضعيفة السند، ولكنّ مفادها متكرر في عدة مصادر، مما يحمل على تصديقها إجمالا لا تفصيلا، عملا بقاعدة التواتر الإجمالي. وما نقلناه عن احتجاج الطبرسي نموذج مفيد في التمثيل، لا غير. والله أعلم. وأما عمدة ما اعتمدنا عليه في إثبات المفاد، فهو الأثر الذي أحدثته هذه المناظرة في فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، حيث روي عنه ثناؤه المستمر على الإمام الصادق، وقوله: "لولا السنتان لهلك النعمان"، مشيرا إلى سنتين من حياته تمكن خلالهما من مجالسة الإمام الصادق، والاستفادة من التراث المحمدي الذي كان يحفظه(لاحظ الإمام جعفر الصادق، لعبد الحليم الجندي، ص252) وتوجد رواية أخرى تؤكد أن السنتين إنما كانتا تتلمذا عن الإمام زيد بن علي، رضي الله عنه(لاحظ مسند الإمام زيد، حاشية ص103) ومهما يكن الأمر فكلا الروايتان تؤكدان المعنى المطلوب وهو حصول الاتصال مع الفقاهة المدنية الذي يفسر انتقال أبي حنيفة من طور فقهي إلى آخر.

2. 2. 1. 2. البحث الثاني
تبلور الفقه المدني
في كنف المنطق المنبث

2. 2. 1. 2. 1. الاتباعية المنطقية الأولى والطفرة الأصولية

كان أبو حنيفة النعمان معارضا صلبا للعباسيين، فكان يسميهم "اللصوص"، كما قرره الزمخشري في الكشاف[1]، وقد منعه الخليفة المنصور في آخر حياته من الإفتاء، واستشهد، على الأغلب، مسموما في داره التي حبسه فيها، وقد ناهز السبعين من العمر. وبقيت مسؤولية تطوير مذهبه بحسب

---

[1]- جاء هذا في تفسيره لقوله تعالى: {لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ}، فقال: "...وقرئ الظالمون: أي من كان ظالما من ذريتك لا ينال استخلافي وعهدي إليه بالإمامة وإنما ينال من كان عادلا بريئا من الظلم، وقالوا في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلاة؟ وكان أبو حنيفة رحمه الله يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليهما وحمل المال إليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه، وقالت له امرأة: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل، فقال ليتني مكان ابنك. وكان يقول في المنصور وأشياعه لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عد أجره لما فعلت. وعن ابن عيينة: لا يكون الظالم إماما قط، وكيف يجوز نصب الظالم للإمامة والإمام إنما هو لكف الظلمة، فإذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء المثل السائر: من استرعى الذئب ظلم"(الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، للزمخشري، ج1، شرح ص309). ولا يخفى ما في عبارة الزمخشري من اختزال، فلا بدّ من الالتفات إلى جمعها بين ثورتين الأولى لزيد الشهيد، وكانت على حكم الأمويين(122هـ) وقبل عشر سنوات من ظهور العباسيين، والثانية لأبناء عبد الله بن الحسن، وكانت بدايتها مع ثورة النفس الزكية بالمدينة(145هـ).

ما آلت إليه معتقداته في أواخر حياته ملقاة على عاتق تلامذته. لذا فإن المذهب الحنفي يمكن اعتباره من المذاهب الجماعية، كما حققناه في محله من مجموعة "أطوار التشريع الإسلامي".

وقد كان حصار الإمام أبي حنيفة واغتياله، بعد حصار الإمام جعفر الصادق واغتياله بسنتين، ثم وضع الإمام الشاب موسى بن جعفر في نفس الوضع الذي وضع فيه أبوه من قبل، زاجرا لكل راغب في العلم، فأصبح الدخول عليه والاستفسار منه عن أي مسألة مغامرة لا يُقدم عليها إلا القليلون. وكان كل ذلك منبها لكل من بقي في المدينة من أهل العلم حتى يحفظوا وجودهم لمصلحة الأمة والدين، حتى لا يندرس العلم النبوي ويغلب الاجتهاد العقلي الظني على الفقه من خلال فقهاء الأمصار.

* الإمام مالك والراية المدنية

لم يتحقق استتباب الأمر للخليفة العباسي الثاني، أبي جعفر المنصور، إلّا مع انتصاف القرن الثاني. وكان ذلك بعد القضاء على أهم الثورات والمسارعة بالتخلّص من كل منافس محتمل له على الخلافة. ولم ينعقد الإقرار بالهزيمة في نفوس الثوريين والمناهضين للعبّاسيين إلّا بعد استشهاد الإمامين أبي حنيفة النعمان وجعفر الصادق، واشتداد الحصار على كل شخصية يتوجس الخليفة العباسي منها ما يكره على سلطانه. وفي تلك الظروف الخاصة، كان الخليفة المستبد يشعر بحاجة ماسة إلى مبادرة تقرّبه من قلوب العوام، وتكسبه بعض المشروعية لدى النخب الدينية أو التجارية الباحثة عن الاستقرار قبل كلّ شيء. فاتجه نظره إلى أحد أكثر الفقهاء المعارضين له شعبية وأزهدهم في الرياسات الدنيوية وأبعدهم عن استحقاق منصب الخلافة، بحسب الرأي الفقهي السائد آنذاك والذي يحصره في القرشيين دون غيرهم من المسلمين.

ولم تتوفّر كل هذه الشروط إلّا في شخص الإمام مالك بن أنس الأصبحي[1] اليمني الذي اشتهر بالجمع بين الإفتاء ببطلان بيعة المكره، وجواز بيعة المتغلّب بالسيف[2].

ولم يجد الخليفة العباسي بدّا من طيّ الوسادة لهذا الرجل العظيم الذي دفعته الأقدار إلى تحمّل أخطر مسؤولية يمكن أن يتحملها بشر بعد النبوة، وهي وراثة وظائفها العلمية والاجتماعية بالحق[3].

فأمر الخليفة بفكّ الحصار عنه ومعاقبة الوالي الذي كان مكلفا بتعذيبه بسبب فتواه الأولى التي راج أنها كانت وراء ثورة محمد بن عبد الله الحسني المعروف بـ"النفس الزكية"(145هـ)[4].

---

[1]- نسبة إلى قبيلة "ذو أصبح" اليمنية. والجدير بالتنويه أنّ الإمام مالكا كان يقول باشتراط القرشية في منصب الخلافة، خلافا للخوارج وبعض المعتزلة وأتباع أبي حنيفة.

[2]- ننقل هذين الحكمين المشهورين وأمثالهما، بدون إسناد، لشهرتهما. على أنّ السند المعتمد عندنا متّصل عن مشائخنا عن مشايخهم سماعا وتدوينا عن شرّاح المدونة والمختصر رحمهم الله . ولا يحتاج الأمر إلى مزيد من التدقيق، عند كل من له اطلاع على الفقه المالكي.

[3]- جاء في الحديث المشهور: "العلماء هم ورثة الأنبياء"(رواه أحمد في مسنده، ج5، ص196، وأرسله البخاري في مقدمة كتاب العلم من صحيحه، ج1، ص25) وقد كان العلماء يتهيبون من الإفتاء لخطورة المسؤولية. وكان ربيعة الرأي يقول: "الناس أمام العلماء كالأطفال في حجور أمهاتهم"(سير أعلام النبلاء، ج6، ص90).

[4]- ذكر ابن قتيبة قصة استرضاء الخليفة المنصور للإمام مالك مفصلة وقد رواها مالك نفسه، ومما جاء فيها قول المنصور: "والله الذي لا إله إلا هو يا أبا عبد الله ما أمرت بالذي كان، ولا علمته قبل أن يكون، ولا رضيته إذ بلغني (يعني تنكيل والي المدينة به بعد الثورة). قال مالك: فحمدت الله تعالى على كل حال، وصليت على الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم نزهته عن الأمر بذلك، والرضا به. ثم قال: يا أبا عبد الله ، لا يزال أهل الحرمين بخير ما كنت بين أظهرهم، وإني أخالك أمانا لهم من عذاب الله وسطوته، ولقد دفع الله بك عنهم وقعة عظيمة، فإنهم ما علمت أسرع الناس إلى الفتن، وأضعفهم عنها، قاتلهم الله أنى يؤفكون... ثم قال لي: يا أبا عبد الله ضع هذا العلم ودونه، ودون منه كتبا، وتجنب شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم، لنحمل الناس إن شاء الله على علمك وكتبك، ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم أن لا يخالفوها، ولا

وهكذا، وجد الإمام مالك نفسه في الواجهة وقد انعقدت له الزعامة العلمية في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم. فكان من الطبيعي أن يحاول الخليفة المنصور استمالته.

* محاولة استيداء الفقاهة المدنية

لقد حاول المنصور العباسي استيداء الفقه المدني، أي جعله أداة وركنا من أركان سلطانه، ولم يكتف بمجرد محاولة توظيف أهل العلم في دولته. وقد تجسّد هذا الاستيداء باقتراح تحويل الفقه المدني، ممثلا في فقه مالك، إلى فقه رسمي للدولة، وطلب بنفسه من الإمام مالك تدوين كتاب يجتمع عليه الناس. ولكن الإمام ماطل في الإجابة حتى وفاة المنصور ثم استمر في مماطلة ورثة ملكه من بعده، ولم يمكّن الدولة العباسية من مبتغاها؛ وظلّ كتابه في الحديث: الموطّأ، في حالة تنقيح مستمر حتّى وفاته، رضي الله عنه. ثم ختم مآثره بما يبرئ ذمته أمام المغالين في شأنه، بالإفتاء بحرمة تقليد الميت مع وجود المجتهد الحي الجامع لشرائط الفتوى[1].

يقضوا بسواها، فقلت له: أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا، ولا يرون في عملهم رأينا. فقال أبو جعفر: يحملون عليه، ونضرب عليه هاماتهم بالسيف، ونقطع طي ظهورهم بالسياط، فتعجل بذلك وضعها، فسيأتيك محمد المهدي ابني العام القابل إن شاء الله إلى المدينة، ليسمعها منك، فيجدك وقد فرغت من ذلك إن شاء الله ..."(الإمامة والسياسة، لابن قتيبة، ج2، ص149-150)

[1]- هذا ما قرره الحطاب الرعيني في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، حيث قال: "يجوز تقليد الميت على الصحيح وعليه عمل الناس ولو وجد مجتهد حي. ومنع الإمام الرازي تقليد الميت قال: لأنه لا بقاء لقول الميت بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف قال: وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض، ولمعرفة المتفق عليه من المختلف به، وعورض بحجة الإجماع بعد موت المجمعين. وقيل: يجوز تقليد الميت إن لم يوجد مجتهد حي هكذا ذكر، الخلاف غير واحد. وحمل بعضهم إطلاق المانعين على أن المراد إذا فقد مجتهد مماثل للميت أو أرجح، أما إذا فقد

وإذا تأمّلنا في تعامل الخليفة المنصور مع الإمام مالك، وجدناه يعكس أهم ملامح الدهاء في شخصيته التي خوّلت له أن يكون المؤسس الحقيقي لثاني أكبر دولة في تاريخ الإسلام[1]. وهكذا، لم يكن قانعا بمجرد توظيف عالم مشهور مثل مالك، بل كان طموحه أعلى من ذلك بكثير: فقد كان يسعى إلى تحويل الفقاهة المدنية إلى أداة سياسية تدعم استقرار قاعدة دولته. والمتأمل في طلبات المنصور من الإمام مالك عند لقائه الشهير، يجد تأييدا واضحا لهذا المعنى. فالتأكيد على وجوب اجتناب "رخص ابن عباس وشدائد ابن عمر وشواذ ابن مسعود"، يستلزم الإعراض عن مرويات ثلاثة أقطاب رئيسيين من بين محدثي المدينة. والظاهر أنّ هذا الطلب كان يهدف إلى إقصاء جميع منابع العلم النبوي المحرج لكلّ سلطان جائر.

ولهذا فقد كان تعامل الإمام مالك مع طلبات المنصور مبنيا على المداراة والمماطلة[2].

2. 2. 1. 2. 2. التمنطق في مواجهة الانحرافات

لقد كان الإمام مالك ومن معه من حملة الإرث المحمدي الأصيل رافعين لراية الفقاهة المدنية، ومجسدين أُمناء للمنهج الرسالي المتبني للمنطق الواقي

المجتهدون مطلقا فلا يترك الناس هملا. قلت: هذا الحمل متعين. ونقل البرزلي في أول كتابه عن الفهدي أنه قال: المشهور لا يجوز تقليد الميت"(ج1، ص44.) وفي ما يرتبط ببيان أهمية هذه الفتوى وبعض خصائص الاجتهاد المالكي، يمكن مراجعة البحث الخاص بها في محله من مجموعة "أطوار التشريع الإسلامي"، الكتاب الثالث.

[1] - بلغت الدولة الإسلامية أوج امتدادها في العهد الأموي: فكانت تشمل كل المناطق بين جنوب فرنسا غربا، ووسط آسيا والهند شرقا.

[2] - لا يتسع المجال هنا إلى أكثر من هذه الإشارة؛ وتفصيل الكلام في هذا الموضوع موكول إلى محله من باب التمهيد في كتاب المستدرك الأمين، وفيه تحليل لخاصيات تراث كل من هؤلاء الأعلام الثلاثة: ابن عباس وابن عمر وابن مسعود، رضي الله عنهم.

من الانزلاق إلى مهاوي الهلكة. فكان هذا التمنطق بمثابة صراط النجاة الذي يحاذيه منزلقان مهلكان، عن يمينه وعن شماله.

على هذا المستوى من البحث، لا بد من تعريف مصطلح "التمنطق"، حتى يخرج من تحت عبء الإشراطات المعارفية (الإبستمولوجية) السلبية التي خلّفها تراث هيمنت عليه قراءات الحشوية وعامّة المحدّثين[1] دون خاصّتهم وعلمائهم[2].

* معنى التمنطق

مصطلح: "التمنطق"، مشتق في باب التمفعل من مادة نطق، وهي نفس الجذر الذي اشتق منه مصطلح "المنطق". وما يستفاد مباشرة من هذه الصيغة الاشتقاقية هو الحلول في المادة والتموضع فيها بحيث تتحول إلى ظرف للحالّ فيها أو صفة ملازمة له، دون أن يحصل اتحاد أو تساو بين الوصف والموصوف.

---

[1]- مما راج على ألسنتهم: من تمنطق فقد تزندق، وربما يكون هذا القول تصحيفا من "من تمنطق فقط، تزندق"، وهي الصيغة التي وجدناها في بعض المصادر القديمة. ومما يقوي هذه الصيغة على الأولى ظهور فساد التعميم فيها بعد اشتهار اشتغال أكابر العلماء كالغزالي والفخر الرازي بالمنطق، ومعقولية الثانية إذا كان المقصود منها الاكتفاء بالمنطق كمصدر للمعاير والمعرفة معا. لأنّ معنى التزندق هو الخروج عن مسلمات الدين التي لا يُدرك الكثير منها إلّا من خلال مصادرها النقلية. ومهما يكن من أمر، فالقولة المشهورة على ألسنة العوام هي الأولى التي تلقفتها السنة الحشوية وأدارتها بينهم على مر التاريخ.

[2]- لا يجوز الخلط بين "المحدثين"، و"علماء الحديث". فالعنوان الأوّل يشير إلى كل متعامل بنقل الحديث ومستخف بشأنه إلى حدّ ترتيب الآثار عن مضمون جزئي مقتطع عن سياقه أحيانا؛ بينما عالم الحديث هو الذي يعتني بالمنقولات تمحيصا ونقدا للسند وللمضمون، مثل مدوني الصحاح وحذاق النقاد على مر التاريخ. وهؤلاء الأكابر كانوا متمنطقين بدرجات متفاوتة؛ فكانت نجاحاتهم ودقتهم متفاوتة طردا مع تمنطقهم. ومن أشهر من تسلح بالمنطق من علماء الحديث: الحاكم النيسابوري والدارقطني.

فيتحصل من كل هذا أنّ كلمة "تمنطق" تعني: تلبّس تماما بما يقتضيه المنطق من سلوكيات وأقوال.

وبهذا الاعتبار، يكون التمنطق حالة تكتسب القوة العقلية من خلالها الملكات التي يؤمنها إتقان قواعد المنطق المنبثة في شتى حقول المعرفة.

* على صراط المنطق المنبث

إنّ التمنطق الملتزم بالسير على النهج الرسالي المحمدي هو المسلك المدني في تحصيل المعارف الشرعية. وهذا الالتزام كان يقتضي من صاحبه ألّا يكون عابئا بمشاغبات الحشوية وجهلة المحدّثين، من جهة، وألّا ينزلق في ردود انفعالية على بعض تطرفات المعتزلة، من جهة أخرى.

وهذا الاحتراز من هذين المنزلقين هو الذي عصم الفقاهة المدنية من الوقوع في أي نوع من أنواع التطرّف والشذوذ الذي لم تسلم منه المدارس الفقهية الأخرى إلّا بمقدار ما اقتبسته من الفقاهة المدنية، كما هو محقق في محلّه من بحوث الفقه المقارن[1].

* التمنطق في الإفتاء المدني

إنّ معاينة حالة التمنطق في الفقاهة المدنية ممكنة على مستويين:

الأوّل: مستوى الإفتاء في فروع الفقه.

والثاني: مستوى الأصول المعتمدة في استكشاف الحكم الشرعي.

---

[1]- ليس في هذا الجزم سوى تقرير لما تشهده جميع المدارس الفقهية غير المتمنطقة من معاناة مع إحدى المشكلات الآتية: إما التورط في ترتيب الآثار على بعض الروايات الظنية، وإما التورط في الحيل الشرعية المتجاهلة لمقصد الشارع، وإما التورط في نسبة مقصد مظنون إلى الشارع، دون دليل قطعي.

وفي حين يتطلّب توضيح المغزى الأصولي للتمنطق بعض المقدمات التي ستأتي في المبحث اللاحق، لا يحتاج إبراز الالتزام المنطقي العام على المستوى الأوّل إلّا إلى ملاحظة انعدام أي تضارب أو تهافت داخل البناء الفتوائي الحاصل. وكلما أراد مشاغب التلويح بوجود شيء من الاضطراب في البناء الفقهي، كان دفع هذه الشبهة يسيرا.

ومن الأمثلة التي يمكن أن تساق على توهّم التهافت، الزعم بالتضارب بين الإفتاء ببطلان بيعة المكره من جهة، والقول بشرعية حكم المتغلّب، من جهة أخرى.

وهذه الشبهة ومثيلاتها كانت من أهمّ حجج الذين تورّطوا في معظم ثورات الخوارج التي لم تنقطع على مر التاريخ.

وينبغي التنويه، هنا، إلى أنّ جمع الإمام مالك بين الإفتاءين الآنفين كان تكريسا لفقاهة متمنطقة تمام التمنطق: فبطلان بيعة المكره من اقتضاء نفي التكليف بغير المقدور الذي قامت عليه أدلّة كثيرة من السيرة القطعية والسنة المنقولة بألفاظها، علاوة على الظهورات القرآنية التي لا تقبل التشكيك. وحيث أنّ دفع الإكراه غير مقدور إلّا بثمن حرجي قد يصل إلى بذل النفس أو تعريض النظم للانخرام، فما يقتضيه من بيعة أو طلاق أو غيره يجري على اللسان دون أن ينعقد في الجنان. فيكون كل عقد من هذا القبيل باطلا من أساسه.

أما حكم المتغلّب بالقوة، فهو مفتقر لأساس المشروعية الأوّل وهو الرضا والانعقاد، ولكنه قد يصبح مشروعا بعنوان ثانوي، وهو حكم حلّ التزاحم بين ضرورة حفظ النظم الذي يقام به الدين وتستقيم به الدنيا، من جهة، ووجوب انعقاد البيعة بما هي عقد شرعي بين الحاكم والمحكوم، من جهة أخرى. فيكون حل هذا التزاحم بتحوّل مركز المشروعية من الرضا القلبي والانعقاد الشرعي، وهو مفقود، إلى التمكّن الواقعي الحافظ للنظم

الاجتماعي والمقيم لشعائر الدين التي تتعطل بالفتن وانخرام الأمن، كالحجّ والجماعات وتشريعات المعاملات، وليس لكل تمكّن وإن كان معطلا للشعائر، كما قد يُتوهَّم.

أمّا التضارب الظاهري بين البطلان والمشروعية، فهو ينحل بالتوجه إلى أنهما ليسا في مقام واحد: فالبطلان حاكم حين لا يكون النظم مهددا، ومشروعية المتغلب تكون حاكمة حين الخشية من انخرام النظم الاجتماعي. والله أعلم.

* بداية التمنطق العقائدي

إنّ ما اشتهر به الإمام مالك من إعراض عن الخوض في "البحث العقائدي"، وهو "الكلام" بصيغته التي كانت رائجة بين المعتزلة والحشوية وعموم المبتدعة، كان في حقيقته موقفا كلاميا متمنطقا تماما؛ وهو يعكس الموقف العقائدي الوسطي للسلف الصالح من متشرّعة المدينة المتمسكين بالميراث المحمدي الأصيل.

وهذا السلف لم يكن يسأل عن جزئيات غيبية لم يتولّ الوحي بيانها. ولم يكن يجرؤ على الزجّ بعقله المجرد في متاهات الظنون الغيبية دون دليل يبرئ الذّمة؛ فيقع-حينئذ- في أحد محذورين:

الأوّل: ما وقع فيه معظم المعتزلة من مبالغة في التنزيه وصلت إلى حدّ نفي الصفات عنه تعالى، حتى سموا بالمعطّلة، لكونهم عطّلوا صفات الباري جل وعلا، وجرّدوه عن كل صفة، مخالفين بذلك النصوص القطعية الصريحة من القرآن والسنّة.

والثاني: الوقوع في التطرف في إثبات الصفات إلى حد الزعم بمماثلتها لصفات المخلوقين، وهو التشبيه. فسمي القائلون به مشبهة وقد يسمون مجسمة إن هم اكتفوا بإثبات الجسمية لله تعالى، تنزه وتعالى عن ذلك.

وقد كان المسلك المعرفي المدني الذي جسّده الإمام مالك حين تفرده بالزعامة العلمية، يعتمد -أساسا- على الوقاية المنطقية من الانزلاق في المغالطات بنوعيها: التشبيهي الحشوي،والتعطيلي المعتزلي.

وهذا ما ينبغي الوقوف عليه، قراءة وتحليلا، لما فيه من تعبير واضح عن موقف متمنطق ملتزم وراسخ القدم في المعرفة اليقينية، والمجتنب للمزالق الظنّية، عملا بالآية الكريمة: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}[الإسراء:36]، والآيات الكثيرة الأخرى الناهية عن ترتيب الآثار عن الظنّ[1].

****

[1]- لاحظ البحث المختصر حول موقف القرآن الكريم من الظن في كتاب طوق النجاة، ص129-144.

2. 2. 2. المبحث الثاني

أصول الفقه المدني

في الفضاء العقلي الحسّي

****

2. 2. 2. 1. البحث الأوّل

حول اقتضاءات

الفضاء العقلي الحسّي

2. 2. 2. 1. 1. نظرة إجمالية على الفضاء العقلي الحسّي

يتقرر مما مرّ أنّ جوهر الانتقال إلى الطور الفقهي الثالث كان استبدال المنهج النصوصي العقلي بالمنهج العقلي الظنّي الذي كان متراوحا بين النصوصية الظنية والعقلانية الظنّية. ولم يكن هذا الاستبدال يعني ركونا لظواهر النصوص بما هي منقولات مظنونة وترجيح لها على المعقولات المماثلة لها في القيمة؛ بل كان هذا التبني انتماء واعيا إلى فضاء معرفي جديد غاب عنه الظن الخالي من المشروعية، واستُبعدت منه-أيضا- جميع أنواع

الظن القابلة للتأويل أو المصادرة، وهما المرضان اللذان كان الطور الثاني يعاني منهما.

ولهذا الفضاء المعرفي الجديد مشخصات ذات اقتضاءات مناهجية، أهّلته للوفاء بأدوار متعددة في حقول علمية متنوعة، تراوحت من حقول العلوم الشرعية بجنسيها العقلي والنقلي، إلى حقول العلوم التجريبية المعتمدة على الحس والملاحظة الاستقصائية.

* ما وراء البحث

من أهمّ ما يسعى هذا المبحث لتوضيحه بالملازمة وليس بصفة مباشرة، مسألتان سيكون الجزء اللاحق مجال بحثهما الأنسب، وهما:

أوّلا: الارتباط بين نجاعة الفضاء المعرفي وشكل المنطق المنقّح فيه.

ثانيا: حقيقة الدور الذي لعبه الشكل المنبث للمنطق في طوره الأوّل على مستوى وقايته من موجة المناهضة التي طالت المنطق المدمج بوجه خاصّ.

وتبرز أهمّية نتيجة هذا البحث عند ملاحظة كون التشكيك في المنطق بشكله المدمج، على النحو الذي سيأتي في الجزء اللاحق، قد تركز إما على عدم إمكان التفكيك بين الظاهرتين المنطقية واللغوية اليونانية، أو على إنكار أي دور إيجابي لهذا المنطق في الازدهار العلمي العام الذي عرفته الحضارة الإسلامية بداية من القرن الثالث.

وبين يدي هذا البحث، لا بدّ من تعريف الفضاء المعرفي الجديد تعريفا ماهويا ثمّ تعريفا وظيفيا، مرورا ببيان أهم ما يتشخّص به بالقياس إلى سائر الفضاءات المعرفية.

* أهمّ مشخصات الفضاء المعرفي الجديد

يمكن القول أنّ الفضاء المعرفي الجديد الذي تحقق فيه الانتقال إلى الطور الفقهي الثالث، بداية من الثلث الثاني من القرن الثاني، كان متشخّصا بهيمنة جنسين من الأدوات المعرفية على ما سواهما، وهما:

أوّلا: أدوات المعرفة المباشرة، وأهمها: الحس والوجدان المنتجان للمعرفة المباشرة اليقينية وغير القطعية بالضرورة. فخداع الحواس يمكن أن يجعل ما نتيقن به غير مطابق للواقع، أي أنّ العقل يحكم بأن ما قد نتيقن به حسيا ليس قطعيا.

وما يقال عن الحس يقال نظيره عن الوجدان، الذي هو الإحساس الباطني غير المعتمد على الحواس الخمس. فالعلم الحاصل بالوجدان، كالشعور بالخوف أو بالجوع، يقيني دون أن يكون له مستند واقعي بالضرورة. وبقطع النظر عن قطعية المدركات الوجدانية فإن يقينيتها تضفي عليها حجّية ذاتية لا تنفك عنها.

ثانيا: الأدلة العقلية بقسميها: التحليلي والتركيبي. والتحليل هو السير من الكل إلى أجزائه، والقياس احد أدواته. بينما التركيب سير من الأجزاء إلى الكلي الجامع بينها، والاستقراء هو أهم أدواته.

أما التمثيل، وهو سير من جزئي إلى جزئي آخر عبر كلّي مفترض جامع لهما، فهو بهذا التعريف من أقسام التحليل. لأنّ نتيجته جزئية.

وأهم ما يميز هذا الجنس من الأدوات المعرفية هو مساواة اليقين للقطعية: فما كان يقينيا بحكم القياس أو الاستقراء، فهو قطعي، لمطابقته للواقع.

2. 2. 2. 1. 2. تعريفان متكاملان

ليس المقصود من هذه الإشارة التعمق في عملية التعرف على الفضاء المعرفي العقلي الحسي الذي سوف يتضح أنه غير ساكن ويشهد حركية تكاملية توسعية باستمرار. وإنما نريد أن نحيط بهذا الموضوع من حيث هو أحد أهم العوامل الفاعلة في إنجاح عملية التمنطق الشامل أو إفشالها. وسنكتفي بالإشارة إلى حيثيتين تعريفيتين أولاهما ماهوية، وثانيتهما وظيفية.

* تعريف ماهوي للفضاء العقلي الحسّي

الفضاء المعرفي الحسي العقلي هو مجموع الحقول العلمية التي تعتمد مناهجها على الجنسين العقلي والحسي من أدوات تحصيل المعرفة.

وهذا الفضاء قابل للاتساع باستحداث حقول علمية جديدة كلما دعت الحاجة إلى ذلك. ففي الطور الفقهي الثالث تركزت التوسعة على بلورة علم أصول الفقه؛ وسيأتي في أبحاث لاحقة كيف أن التوسعة التي تطلبها الانتقال إلى طور رابع شملت في مرحلة أولى منهجة علوم الحديث، ثمّ استحداث علم القواعد الفقهية.

* تعريف وظيفي للفضاء المعرفي الجديد

الفضاء المعرفي الجديد هو الفضاء المعرفي الحسي العقلي، وهو مجموع العناصر المكيّفة لطور علمي تمر به عدة أنواع من العلوم في ظرف زمني معيّن.

وبقيد "الجديد" يخرج الفضاء المعرفي الأخباري والفضاء المعرفي الظني الذين كانا يهيمنان على عدة حقول معرفية في أطوار سابقة، وكانا يكيفان - معا- الطور الفقهي الثاني في ظرفين مكانيين مختلفين: العراق والمدينة.

ولا يخفى أنّ صفة "الجدّة" نسبية ولا تصح إلّا بلحاظ الظرف الزمني الذي نحن بصدد دراسته، وهو نهاية القرن الثاني وبداية الثالث.

أما مفهوم "تكييف الطور الفقهي" فالمقصود به: ضبط ما هو مقبول وما هو غير مقبول من الأدوات المعرفية المنتجة. فعلى سبيل المثال: في هذا الفضاء المعرفي الجديد لا يُقبل التمثيل إلّا إذا كانت مثلية الجزئيين المنظورين بالقياس حقيقية[1]؛ إذ أنه لا اعتبار للمثلية العرفية. وهذه الضابطة في المثلية في غاية الأهمّية، لكونها تطرد كل أوهام الحشوية الذين تجاسروا على تجسيم الباري تعالى والتمثيل له بمخلوقيه.

2. 2. 2. 1. 3. بين الفضاء المعرفي الجديد والفضاءات السابقة

إن "التعاضل" من المفاهيم المستحدثة التي فرضها التحيين الحالي للمنطق وبلورة علم مستقل بعنوان: "ميتودولوجيا البحث العلمي". وحيث أنّ عرض هذا المفهوم وغيره مما يفرضه التحيين الحالي يحتل موقعا خاصا وكافيا من العمل اللاحق في هذه السلسلة (المنطق التكاملي) فسنكتفي -هنا- بتقريب مختصر لهذا المفهوم بحيث يمكن توظيفه في التحليل الآتي.

وبتقريب أوّلي يمكن القول أنّ "التعاضل" هو تقابل بين مؤثرين على موضوع واحد بحيث لا يمكنهما الاجتماع ولا الارتفاع معا، بل ينحل تعارضهما بانقسام الموضوع إلى قسمين ينفرد كل مؤثر بواحد منهما.

---

[1]- المثلية الحقيقية لا تحصل إلّا بالانتساب إلى نوع واحد، كمثلية أفراد الإنسان، وكمثلية أفراد أي نوع آخر من الكائنات. أما المثلية العرفية فهي المبنية على المشابهة الظاهرية أو المماثلة في بعض الخصائص، كمماثلة الخمر لعصير الرمان في اللون، أو مماثلة الذئب للكلب في السبعية والشكل الخارجي. ففي هذا الطور الفقهي لا يحكم الفقيه بنجاسة الذئب بسبب مماثلته للكلب، لأنّ المماثلة ليست حقيقية، بينما يحكم بنجاسة كل أصناف الكلاب مهما كان شكلها وطريقة عيشها، قياسا على ما كان معروفا من أصنافها زمن التنزيل. والله أعلم.

والتعاضل من أهم ما تختص به المؤثرات الثقافية التي قد تجتمع على مجموعة بشرية واحدة، فتحدث فيها انقساما ينقلها من الوحدة إلى التعددية الثقافية.

وبعد اتضاح وظيفة الفضاء الثقافي في تكييف الطور الفقهي، يمكننا فهم حقيقة ما جرى في القرن الثاني عندما تعين الانتقال إلى الطور الفقهي الثالث دون أن ينتهي تأثير الفضاءين المعرفيين الظني والأخباري. فالذي حصل في منتصف القرن الثاني هو حالة تعاضلية بين الفضاءات المعرفية الثلاثة. وبدون الانطلاق من هذا المعطى الإناسي الهام، لا يمكن فهم حقيقة الصراعات الفكرية التي شغلت الناس في ذلك الظرف الانتقالي الخطير.

وبعد الفراغ من هذه المقدّمة تواجهنا مسألة دقيقة: هل كانت الفقاهة المدنية بمنأى عن هذا التعاضل؟ أم أن الفضاءات القديمة بقيت على تأثيرها في مدينة النبي، صلى الله عليه وسلم، رغم قوة شخصية أعلامها؟

وعند الإجابة عن هذا السؤال، تتضح أهمية التمنطق الذي سبقت الإشارة إليه؛ فتظهر قدرة المنطق المنبث على حسم الموقف المعرفي لصالح الفضاء المعرفي الذي أنتجه، وهو الفضاء المعرفي الحسي العقلي.

ومن خلال بعض الإشارات الأصولية والعقائدية نقدم في ما يأتي تقريرا مختصرا عن هذا الحسم.

****

2. 2. 2. البحث الثاني
المنطق المنبث
وحسم الصراع الفكري

2. 2. 2. 2. 1. هل حسمت الصراعات حقّا؟

لا يمكن فهم حقيقة الصراع الفكري الـذي شـغل السـاحة الإسـلامية منـذ زوال الخلافة الراشدة وانكشاف عورات النظام السـياسي الـذي خلفهـا، إلّا إذا وقفنا بكلّ تمعن على العوامل الفعلية التي كانت وراء الموجات المتلاحقة من محاولات توظيف الموروث الديني في الصراع السياسي بين المنتصرين الجـاثمين على أنفاس المسلمين عبر قدسية مزيفة لسدة الحكم المتسمية باسم الخلافـة، ومناوئيهم ومعارضيهم الذين لم يسلموا لهم أبدا بالمشروعية.

وحتّى تتضح حقيقة هذه العوامل التي اتخذت أشـكالا مختلفـة وتمثلـت أحيانـا في مشـاريع معرفيـة شـديدة التنـافر، لا بـدّ مـن قراءتهـا في فضـاءاتها المعرفية الخاصة التي تبلورت خلالها، والحذر مـن الوقـوع في الخطـأ الشـائع المتمثل في قراءة أي ظـاهرة معرفيـة أو مناهجيـة مـن خـارج سـياق فضـائها المعرفي الخاص.

ومن أهم ما يجب التحقق من صدقه: الزعم بأنّ السلف، وهـم بحسـب الاصطلاح الرائج علماء القرون الثلاثة الأولى، قد حسـموا الصراعـات الفكريـة التي لم يخل منها جيل من أجيالهم العشرة.

وبقطع النظر عن خلفية هذا الزعم الـذي لا مشروعيـة للنزعـة السـلفية بدونه، فمن أوضح ما ينكشف بأقل الجهد، ولأقـل البـاحثين تعمقـا، أنّ أهـم الإشكاليات العقائدية والتشريعيـة التـي طرحـت منـذ منتصـف القـرن الأوّل وعلى الأجيال المتعاقبة من السلف، لم تلق دائما إلا حلـولا وإجابـات مبنائيـة، إن لم تكن تعسفية أحيانا، وهي تعتمد عـلى سـلطة صـاحبها قبـل كـل شيء؛ سواء كانت سلطة أدبية ائتمانية[1]، أو سلطة قهرية سياسـية. ولـيس أدلّ عـلى صحة هذا المدعى من اسـتمرار معظـم الإجابـات المتناقضـة في إنتـاج أجيـال متلاحقة من تنقيحاتها وتطويراتها، لتكـون خطوطـا فكريـة متوازيـة تحـتفظ لنفسها بكل مقومات التوالد والتكامـل، بقطـع النظـر عـن منتـوج الخطـوط الأخرى، وإن كان التفاعل بينها عاملا هاما من عوامل تكاملها ذاك[2].

وبناء على هذا، يتّضح أنّ الحسم الذي قـام بـه السـلف في كـل المجـالات المعرفية كان متعددا ومبنائيا وملتزمـا دائمـا بفضـاء معـرفي خـاص، وبكـل مـا يفرضه هذا الفضاء من اختيارات مناهجية.

من هنا، كان التمنطق اختيارا معرفيـا للـبعض مـن السـلف دون الـبعض الآخر. فكانت الحالة الغالبة عـلى المشـهد الفكـري هـي رواج سـوء التفـاهم المعرفي الذي تعمق بالتدريج مع كل موجة جديدة من المصطلحات.

وسوف يأتي في محله من الجزء اللاحق أنّ حالة سوء التفاهم تلك لم تصل إلى الإقصاء المتبادل إلّا بعد الانتقال من الطور المنطقي الأول إلى طوره الثـاني، وتبنّي المنطق المدمج، باصطلاحاته المستعصية على غير أهله.

---

[1]- الصفة الائتمانية تبرز في تقييم ربيعة الرأي: الناس مـع علمائهـم كالأطفـال في حجـور أمهاتهم. وهذه السلطة الأدبية كثيرا ما تشكل عائقا معرفيا حقيقيا يعطّل حركة التكامل الفكري.

[2]- من الممكن الاطلاع على تحليل هذه الظاهرة في كتاب: بحوث في جذور الطائفية.

2. 2. 2. 2. 2. التمنطق وشكل المنطق

تقدّم أنّ أهمّ شكلين منطقيين عرفتهما الحضارة الإسلامية هما المنطق المنبث، الذي نحن بصدده هنا، والمنطق المدمج(أو الكتلوي) الذي يمكن اعتبار "جمل" الخونجي نموذجا مختزلا له، وسيأتي الكلام عنه بما يستحقه من تفصيل في سياق عرض الطور المنطقي الثاني. وقد مرّ أن أحد أهم أهداف هذا المبحث فحص العلاقة بين شكل المنطق الرائج والفضاء المعرفي الذي تبلور خلاله.

أما مشروعية هذا التساؤل في مقامنا هذا فهي تعود إلى إغفال المنطق المنبث عن التقييمات عموما، وعدم شمول الاحترازات التقليدية أو الاعتراضات على المنطق للشكل المنبث منه، واقتصارها على مناهضة صياغته في شكله المدمج المنسوب لليونان.

فإذا أمكن إرجاع فاعلية المنطق المنبث إلى نجاعة قواعده الموزعة بين شتى حقول المعرفة، وأمكن إثبات المساواة ، بل حتى التضمّن، بين مجموع هذه القواعد وما هو معروف من صياغة مدمجة منسوبة لليونان، زال الإشكال التاريخي وعُلم أنه عائد إلى واحد من مصاديق سوء التفاهم التاريخي الكبير الذي قسم الثقافة الإسلامية الاتباعية بفعل النمو الاصطلاحي المستقل في كل قسم منها، وهو الناتج بدوره عن التعاضل الذي بدأ يظهر تأثيره بوضوح منذ القرن الثاني.

والذي يظهر من تحليل الطور الفقهي الثالث، هو تحقق حالة التمنطق بكل مواصفاتها في سياق إنضاج علم الأصول خاصة وبلورته في صورة علمية مستقلة. وهو ما سنقف عليه في ما يأتي.

****

2. 2. 2. 3. البحث الثالث

الفضاء المعرفي المدني

ومنهجة الفتوى

2.2. 2. 3. 1. مغزى التمنطق المنبث

إنّ أهم مكاسب الطور الفقهي الثالث نقل الإفتاء من الحالة الاجتهادية الفردية المطلقة، والمبنية إما على فهم الفقيه للمرويات أو على حدس لديه قد لا يشترك معه فيه غيره، إلى حالة ممنهجة قابلة للمحاسبة بموازين واضحة، هي القواعد المستعملة في الاستنباط.

ولم يكن من الممكن تحصيل هذه المنهجة في فضاء معرفي مزدوج: حسي وعقلي، إلّا عبر التمسك الكامل بجهاز غير منظور من القواعد المنطقية المنبثة، وهذا هو مغزى التمنطق الأصولي.

* التمنطق الشامل وتطبيقه الأصولي

إن الذي يتحصّل من تعريف التمنطق هو أنّه يقتضي في الحقل الفقهي التقيّد الكامل بما يفرضه مجموع القواعد المنطقية المطبقة في شتّى حقول العلوم الشرعية، وليس فقط في حقل الاستنباط الفقهي بمعناه الأخص.

وهذه القواعد المنطقية هي التي تمحورت حولها حركة البناء والتجاوز المنتجة للمحصول العلمي في كل حقل.

وبتطبيق هذا التمنطق الشامل على حقل أصول الفقه خاصة، تتمظهر تلك القواعد نفسها في شكل قواعد أصولية، عند كل عملية استنباط فقهي. وكذلك الحال بالتطبيق في كل حقل: قواعد في الجرح والتعديل في علم الحديث، أو قواعد في ترجيح قول على آخر في علم التفسير...الخ.

* الطابع المنبث لأصول الفقه

كما أنّ المنطق منبث في شتى الحقول العلمية، فإنّ علم أصول الفقه في مرحلته التاريخية هذه، يُفترض أن يكون منبثا في جميع الأبواب الفقهية. وهذا الانبثاث المطلوب يكون بمقدار حاجة الاستنباط الفقهي: فقد يكون في باب ما معيارا نحويا، وفي باب آخر قياسا وفي آخر استقراءا... الخ.

وانطلاقا من ملاحظة هذا الدور لأصول الاستنباط الفقهي ظهر التشبيه بين هذا الحقل العلمي الجديد والمنطق المنبث. وبعد أن تشكّل علم أصول الفقه بصورة مدونة مدمجة، لعلّ أوّل نماذجها رسالة الإمام الشافعي، رضي الله عنه، سعى الأصوليون لتوظيف الشبه بين الأصول المدمجة وما أنتجته

حركة الاقتباس والترجمة من منطق مدمج، بداية من القرن الثالث، كما سيأتي.

ومن هنالك نشأ تقريب يحبب علم الأصول من المشتغلين بالعلوم العقلية المتبنين للمنطق المدمج. فقيل أنّ علم الأصول هو منطق الفقه[1]. ومع كون هذا التعبير ناظرا إلى المنطق المدمج، وغير ملاحظ للمنطق المنبث الذي هو أوسع دائرة من علم الأصول، فالتقريب في غاية الدقة؛ لأنّ المنطق في كلا الحالتين غير مختص بحقل علمي واحد، وكذلك شأن علم الأصول الذي لا تقتصر فائدته على حقل علم الفقه، وإن اشتهر بالإضافة إليه[2].

2. 2. 2. 3. 2. الأطوار الثلاثة للحكم الشرعي

حتى نتمكن من تصوير حضور المنطق المنبث على مستوى عملية استنباط الحكم الشرعي، يتعيّن المرور بتصوير المراحل التي يفرضها التحليل المنطقي للحكم الشرعي نفسه؛ وذلك ضمن التطبيق العام لمفهوم التمنطق على الحقل الأصولي المدني. فنحصل على التصوير المنطقي الآتي لأطوار الحكم الشرعي: طور الثبوت، ثم طور الجعل، ثم طور الإثبات.

* الطور الثبوتي للحكم الشرعي

إنّ أحكام الشارع تعالى متعلقة بأحد غرضين:

فإما أن يكون هذا الغرض بيان حالة الموضوعات في نفسها وكشف موقف الشارع منها، فتُبيّن وضعها بالنسبة للمكلّف، مثل الحكم بنجاسة شيء

---

[1] - لاحظ مثلا: دروس في علم الأصول، لمحمد باقر الصدر. الحلقة الأولى، ص39.

[2] - في كتاب مدخل جديد إلى أصول الفقه، اقترحنا تجديدا في مقاربة فائدة هذا العلم. وهنالك تحقق أنه تشمل دائرة أوسع من علم الفقه، بما يجعله في منزلة "منطق العلوم الشرعية".

أو طهارته، وكالحكم بالزوجية بين شخصين أو بعدمها، وكالحكم بصحة عمل أو ببطلانه. وهذا هو الذي يُصطلح على تسميته بـ"الحكم الوضعي"[1].

وإما أن يكون منصبا على بيان ما يجب على المكلّف فعله، من فعل أو ترك، وهذا هو الحكم التكليفي.

وكلا النوعين من الأحكام لا بدّ أن يعود إلى الدائرة الأخص لعلم الشارع تعالى، حتى نستطيع أن نجزم بكون الحكم شرعيا وليس ذا منشأ بشري. وفي دائرة ذلك العلم يمكن رؤية بعدين، هما مبدءان لكل حكم:

الأوّل: علة التشريع. وهذه العلّة تكرس نفي العبث عنه تعالى.

الثاني: إرادة إلهية لثبوت التشريع على الموضوع أو المكلف. وهذه الإرادة تعكس عنايته ولطفه به.

وهذه المرحلة، بما تضمّنته من مبادئ للحكم الشرعي تجعله ثابتا، ضرورية لتصوّر الشرعية نفسها: فإن كل "حكم شرعي"، حتى يكون شرعيا، حقا، وليس من وحي أهواء البشر وإملاءات موازين القوى بينهم، لا بد أن يكون قد مرّ بهذه المرحلة التي نصطلح على تسميتها بمرحلة الثبوت، لكونها ظرف ثبوت الحكم.

وفي هذه المرحلة يتخذ الحكم شكل المقصد الشرعي. ويكون العنوان المناسب لكل حكم في هذه المرحلة متطابقا مع وضعه الواقعي في علمه تعالى، إن كان حكما وضعيا، وواحدا من العناوين الخمسة الآتية إن كان تكليفيا.

---

[1]- نسبة إلى "وضعه" الخاص بالنسبة للموضوعات في نظر الشارع. ولا يجوز خلط هذا المفهوم بما يدل عليه اصطلاح آخر معاصر، وهو الذي يكون به الوضعي مقابلا للشرعي والديني: فيقال عن كل قانون شرعه البشر أنه وضعي.

وأما العناوين الخمسة فهي: المرغوبية الشديدة، أو المرغوبية، أو المبغوضية الشديدة، أو المبغوضية، أو عدم هذه الأربعة جميعا الذي يمكن أن ينتج عن تساوي عناصر المبغوضية مع عناصر المرغوبية في الموضوع المعين، أو عن الخلو الذاتي منها جميعا.

* طور الجعل الشرعي

بعد استقرار الحكم على موضوعه، في دائرة المقاصد الشرعية، تأتي مرحلة يكون فيها ظهور الحكم للمكلفين هو الغرض. وهنا تكون كيفية هذا الظهور متناسبة مع ظرف تحقق المصلحة من هذا الظهور. فقد يكون هناك حاجة إلى صياغة صريحة وواضحة للحكم، وقد لا تكون هناك مصلحة في ذلك، فلا يحصل مثل هذا الجعل.

والحقيقة أنّ هذه المرحلة تعكس تفاعل مقصد الحكم مع ظرف التكليف: فحتى يكون هذا المقصد قابلا للإدراك من قبل المكلفين، لا بد أن يتمظهر في شكل ارتباطي، هو الذي اصطلحنا على تسميته بجعل الحكم. وقد يكون هذا الجعل إظهارا له ضمن إشارات أو كلام، وقد يكون إخفاء له بتعليق مفاد تلك الإشارات على شروط معينة مثلا. وفي هذا الطور-أيضا- لا يكون الحكم الشرعي حجّة على المكلّف لأنه لم يبرز إليه بوضوح. وإنما قد يكون مجالا لاجتهاد بعض المحتاطين، لا غير. فالحجّية لها ظرفها الخاص الذي به تتحوّل من القوّة إلى الفعل.

* طور الإثبات والحجّية

من الواضح أنّ الحكم الشرعي لا يكون حجة على المكلف إلا إذا وصل إليه على نحو واضح يُلزمه بالامتثال له، وهو معنى إتمام الحجّة على المكلف. وتحليل الحجّية يبرز لنا ثلاثة عناصر هامة مكوّنة لها: التحريك، والإعذار، والتنجيز.

فأما التحريك، فهو القوة التعبوية للحكم. وهي تبرز من خلال اندفاع المكلف إلى الامتثال.

وأما الإعذار، فهو إعطاء العذر لكل من وقع في مخالفة ظنا منه أنه قد قام بعمل صحيح. فوصول الحكم إلى المكلف في شكل يوقعه في مثل هذا الخطأ، إنما هو معذر له تجاه الشارع الذي وعده بعدم مؤاخذته على الخطأ إن لم يكن مقصّرا.

وأما التنجيز، فهو الدفع إلى الامتثال بفعل التهديد بالوقوع تحت طائلة العقاب عند عدمه، واتضاح صحة التكليف.

وأما المسؤول عن تحقق هذا الإيصال إلى المكلّف، فهو الرسول أو نائبه، وهو: العالم الفقيه القادر على استنباط الحكم الشرعي الواقعي لكل موضوع من بين الجعولات المخفية أو المتعددة التي قد تكون موجودة في النصوص أو في السيرة.

وبما أنّ القسم الأعظم من الأحكام الشرعية ما زال في طوره الثاني، فإن مهمة المجتهد الفقيه، تبقى -بحق- وراثة وظيفة النبي في تبيينها استنباطا لها من أدلّتها التي يُفترض فيها الربط بين المكلف ومقاصد الشارع الحكيم.

* بداية الفقه المقاصدي

بالتأمل في الأطوار الثلاثة الآنفة يتضح أن أهم ما يجب على الفقيه إدراكه على نحو اليقين، هو مجموع المقاصد الكلية المتموقعة في طور الثبوت؛ حتى تكون مراجع إحالة يتبين بفضلها الطريق المناسب إلى الحكم الواقعي لكل موضوع جزئي.

فلا يكون القياس -مثلا- منتجا لمعرفة يقينية إلا إذا استند إلى معرفة يقينية بالمقاصد الثبوتية.

كما أن أي دليل نقلي لا يكون حجة على الفقيه ما لم يتأكد من خلوه من أي تعارض مع تلك المقاصد. ومجرد ملاحظة مثل هذا التعارض يسقط الدليل النقلي عن الاعتبار. وهذا ما جسده المنهج المالكي في الاستنباط: فهناك موارد فقهية معروفة ترك فيها الإمام مالك العمل بأحاديث رواها هو نفسه في كتابه الموطأ. وهذا أمر مشهور بين السادة المالكية ومقرر عندهم، كما يأتي.

****

2. 3. الفصل الثالث

عملانية التمنطق الشامل
في حقل أصول الفقه

2. 3. 1. المبحث الأول
الفضاء العقلي الحسّي
وعملانية التمنطق الشامل

2. 3. 1. 1. البحث الأول
الحسم المدني المتمنطق
مع الفضاءين الأخباري والظني

2. 3. 1. 1. 1. العلم الشرعي على الصراط المدني

لم تكن مماطلة الإمام مالك رضي اللـه عنه للخلفاء العباسيين في إخراج كتابه المنشود الموطّأ مجرّد مناورة سياسية تهدف لتفادي المساهمة في دعم شرعية حكم كان يعتبره جائرا ومفتقدا للشرعية. بل إنّ التمعن في حيثيات تلك المماطلة التي طالت قرابة العقدين يكشف لنا الكثير من العناصر الهامة في الخلفية العلمية الأصولية لهذا العالم المدني الأصيل. وهذه الخلفية هي التي دفعته إلى الامتناع عن تمكين الدولة العباسية من جعل كتابه في الحديث الشريف مرجعا رسميا لفقه رسمي تتبناه الدولة وتحمل الناس عليه وتمنع سواه.

ولعل أكثر ما يلفت نظر الباحث حول عناصر التمنطق في كل هذا، هو كيفية إجابة الإمام مالك على مطالب الخليفة المنصور. وإن أهمية هذه الحادثة تفرض علينا حدا أدنى من التحليل مع أنّ مجالنا هذا لا يتسع لبحث

قضية أصولية بهذا الحجم، ونحيل البحث المفصّل في هذا الموضوع إلى دراسة مستقلّة، بإذنه تعالى[1].

* مغزى ردّ الإمام مالك على المنصور

من أهم ما يلفت النظر في المحاورة التي مر تقرير ابن قتيبة لها، رد لفظي فوري ورد عملي لم يتّضح إلّا مع مرور الزمن.

وقد تقدّم أنّ الرد اللفظي الذي لقيه اقتراح المنصور بتولي الإمام مالك تدوين العلم الشرعي على تلك الصورة، كان التلويح برفض أهل العراق للمنهج الفقهي المدني. ومن خلال هذا الردّ انكشفت حقيقتان:

الأولى: أنّ الانقسام كان حاصلا بالفعل بين قطبي العلم آنذاك، وأنّ انخراط أبي حنيفة المتأخر في المسلك المدني لم يغير كثيرا في الواقع العراقي؛ لأنّ منهج أبي حنيفة القديم كان قد اكتسح الساحة وانتشر في الآفاق ولم يكن أحد قادرا على إلغائه أو حتى على الحد من انتشاره.

والثانية: رغبة الخليفة العباسي في فرض منهج واحد بالقوة؛ واختياره أن يكون هذا المنهج نابعا من الحجاز والقائمين عليه من ورثة المشروعية المدنية التاريخية التي يمكنها أن تسحب البساط من تحت أقدام الحسنيين الثائرين في أطراف البلاد بعد مقتل النفس الزكية. ولم يكن المنصور يرضى أن تتمركز المشروعية العلمية في أي مكان آخر، خاصة إذا كان من بلاد العجم الذين كان يعرف استعدادهم الدائم للخروج عليه.

---

[1]- يوجد هذا البحث مختصرا في تحيين موجز لأصول الفقه المالكي، الصادر سنة 2012؛ وبعرض متوسط التوسع في تحيين بيداغوجي لأصول الفقه المالكي، وهو قيد الإعداد للطبع، بإذنه تعالى. كما يمكن للقارئ الاطلاع على إشارات مختصرة لبعض عناصر هذا البحث في كتاب مفاتيح الفقه المالكي، للأستاذ أحمد ديب، ولعله قيد الطبع.

* ما وراء تأخير الاستجابة

إنّ ما مرّت الإشارة إليه تحت عنوان "المماطلة"، قد يكون صادما لبعض القناعات التي كرّستها أقلام سلطوية كثيرة على مرّ التاريخ كانت دوما تسعى لإظهار مالك رضي الله عنه بمظهر الموالي المطلق للسلطة، حتى يكون سلوكه المزعوم هذا "قدوة" لكلّ طامع في المناصب الدنيوية السلطوية. لكنّ موقف الإمام مالك من عرض الخليفة المنصور كان قاطعا للعذر أمام كل من يزعم الانتساب إلى مدرسته. وإنّ إبراز هذا المضمون النضالي في هذا الموقف هو الذي يحتم علينا استعمال لفظ مثل "المماطلة" لتوصيف موقف إمام في منزلة مالك رضي الله عنه. فمماطلة خليفة مستبد مصر على استيداء العلم وأهله هو من المصاديق الذكية للمقاومة والصمود في وجه الاستبداد والتدليس.

وعلاوة على هذا، فإن تأخير الاستجابة لذلك الطلب الملحّ إلى حين فوات أوانه وضياع كل فرص سوء الاستفادة من نتيجته، وهي كتاب الموطأ، كان الشكل النضالي الوحيد المتاح آنذاك.

لكنّ هذه الأبعاد السياسية للمسألة لم تكن منفردة باقتضاء ما كان من مماطلة؛ بل لعلّ البعدين المعارفي والمناهجي في طلب المنصور كانا من قوة الاقتضاء بحيث غطّيا على ما سواهما، فلم ينتبه المؤرخون لما ذُكر آنفا من أبعاد سياسية.

فأمّا البعد المعارفي، فهو ظاهر من خلال تأكيد المنصور على مرجعية المدينة، وضرورة بقاء المرجعية الفقهية منحصرة فيها، وعلى هذا المستوى لم يزد الخليفة على التأكيد على ما كان من سنّة الخليفة الراشد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وهو الذي كان حريصا على إمساك وجوه الصحابة في المدينة ومنعهم من التفرق في الأمصار، عدا استثناءات قليلة كان لها مبرراتها الخاصة.

ونظرية انحصار المرجعية العلمية في المدينة لا تستند فقط إلى الإجراء العمري الآنف، بل لها مؤيدات من السّنة المروية التي تتحدث عن "عالم المدينة"[1] دون أن تذكر مصاديقه. وتتقاطع هذه النظرية مع أطروحة الداعين لانحصار المرجعية في علماء أهل البيت رضوان الله عليهم لأنهم كانوا مدنيين بالضرورة.

ولذا، فليس من المستبعد أن يكون نظر الخليفة إلى هذه القضية من زاوية سياسية وهي ما أشرنا إليه آنفا من إرادة سحب البساط من تحت أقدام الثوار الحسنيين: فهو بهذا التأكيد على مرجعية المدينة ينزع عنهم كل مشروعية، باعتبارهم قد لجؤوا إلى آفاق البلاد فخرجوا عن شمول مفهوم "عالم المدينة"[2].

وأما على المستوى المناهجي، فلا شكّ أنّ طلب الخليفة تدوين العلم داخل أربعة خطوط حمراء هو تقييد للعلم بقيود لا يخفى مغزاها السياسي على المتتبع. وهذه الخطوط الحمراء هي التي رمز إليها المنصور بهذه الإشارات: شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود والتقيد بالإجماعات والوسطية.

---

[1]- جاء في سنن الترمذي: "حدثنا الحسن بن الصباح البزار، وإسحاق بن موسى الأنصاري، قالا أخبرنا سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن أبي الزبير، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رواية "يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة". هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث ابن عيينة. وقد روى عن ابن عيينة أنه قال في هذا من عالم المدينة: أنه مالك بن أنس. قال إسحاق بن موسى: وسمعت ابن عيينة قال هو العمري الزاهد واسمه عبد العزيز بن عبد الله . وسمعت يحيى بن موسى يقول قال عبد الرزاق: هو مالك بن أنس"(ج4، ص152).

[2]- بقطع النظر عن صحة المرويات التي تحضّ على شد الرحال إلى "عالم المدينة" فقد كان المضمون مشهورا شهرة عملية كبيرة في ذلك العهد.

ولا يتسع مجالنا هذا لبسط القول في هذه القيود وما تعنيه بالمطابقة والملازمة، كما تستحقه[1]، ونكتفي بالإشارة إلى أن العمل بكل تلك القيود كان سيجعل من فقه مالك فقها فاقدا للروح المدنية التي تتميز بالمبدئية والرسالية المقاصدية. وعلى هذا المستوى تظهر أهمّية التمنطق الذي استقر في الفضاء المعرفي الحسي العقلي المدني، وتبناه الإمام مالك، أحسن ما يكون التبني.

* ارتباط الفتوى بالظرف من خلال حجّية العرف

إذا عرفنا أنّ العرف، من حيث هو مجموعة من المرتكزات السلوكية الاجتماعية وليس بما هو عمل متشرّع، يشكّل واحدا من أصول الاستنباط عند مالك، استطعنا أن نقرأ في رده الآنف على المنصور امتناعا عن فرض عرف مدني على غير أهل المدينة ومن يشترك معها فيه. فالإشارة إلى إمكانية ظهور معارضة لتعميم فقهه على أهل العراق، مع علمه بقدرة الخليفة على فرضه عليهم بالقوة، تعبير عن التزامه بموضوعية الظرف المكاني في تشكيل العرف الذي هو من أصول الاستنباط عنده. وهذا من النكات المناهجية الخفية في تلك المحاورة الفريدة.

2. 3. 1. 1. 2. التمنطق العاصم من سوء المنهجة

لا شكّ في كون المنهجة الرديئة قد تكون أشد خطرا على الفتوى من غياب المنهجة تماما. وهذا من خصوصية الإفتاء، لأن القاعدة الجارية في غيره كثيرا ما تكون عكس ذلك: فالنظم الرديء قد يكون أقل سوءا من عدم النظم.

---

[1]- تفصيل القول في هذه القيود يوجد في تمهيد المستدرك الأمين.

وقد كانت الفقاهة المدنية على مفترق طرق عندما تدخّل المنصور لمنهجتها على تلك الشاكلة:

فإما أن يعمل مالك بتوجيهات المنصور، فيقع المحذور الذي هو "منهجة رديئة للفتوى".

وإما أن يستمر الوضع كما هو عليه في سائر الأمصار، أي عدم المنهجة، مع الانكباب على توثيق عرى المنهجة المدنية المبنية على ما تقدّم من عناصر.

وقد اختار الإمام مالك الحل الثاني، معوّلا على الإشعاع المستقبلي للفقه المدني، وعلى قدرة منهجه على فرض نفسه في آفاق البلاد بالتدريج. وهذا ما وقع -بالفعل- في غرب البلاد الإسلامية، حيث خفّت قبضة سلطة الخلافة العباسية، أو تلاشت تماما.

* الوظيفة الحمائية للتمنطق الكامل

لعلّ أهمّ ما تجدر ملاحظته-على هذا المستوى من التحليل- هو أنّ التمنطق كان مانعا من انقياد الإمام مالك إلى تلك التعليمات التي كانت مشتملة على عدة مغالطات، أهمها:

أوّلا: تعميمات فاسدة لمفاهيم: التشدد والرخصة والشذوذ على علم شخصيات لا يمكن أن توسم بذلك إلا من باب التحقير والتهميش.

ثانيا: الإيهام بأنّ الإجماع يمكن أن ينعقد على خلاف قول أولائك الأكابر ومروياتهم، وهو خلاف القدر المتيقن من تعريف الإجماع.

ثالثا: الخلط بين الوسطية الشرعية التي أمر بإتباعها القرآن الكريم لكونها مقصدا شرعيا في ذاتها، والطريقة التوافقية المصلحية التي قد تقدّم حلولا وسطى مقبولة من قبل المكلفين دون أن تكون عاكسة لمقصد الشارع بالضرورة.

وربما كان الفقه الذي سيحصل من الالتزام بتلك القيود قريبا من الفقه الذرائعي القائم على التوافقات المصلحية الزمنية، والقابل لمبدأ الحيل الشرعية، كما مال إليه الفقه الحنفي بعد تطوره على يد بعض ورثة أبي حنيفة رضي الله عنه.

وهكذا، كانت نتيجة إعراض مالك عن طلبات المنصور، وورثته من بعده، فسح المجال لفقه أهل العراق ليصبح "فقه السلطة"، وكان أبو يوسف القاضي صاحب كتاب الخراج أوّل ممثل لهذا التيار؛ بينما بقي مالك ووريثه الشافعي من بعده بعيدا عن تأثيرات السلطة وإغراءاتها، فبقي الفقه المدني محتفظا بخصائصه المناهجية إلى أن وجد في مجالس عبد الرحمن بن القاسم بمصر وأسد بن الفرات وعلي بن زياد وسحنون بن سعيد بالقيروان مواقع علمية ينتشر من خلالها في غرب البلاد الإسلامية.

2. 3. 1. 1. 3. الصراط الأصولي المدني

رغم الطابع المنبث لكل من علم أصول الفقه، وعلم أصول العقائد (وهو الذي برز تحت عنوان "علم الكلام")، فقد شكّلا حقلين تطبيقيين مثاليين للمنطق المنبث الذي بدت أركانه واضحة الأثر فيهما. ورغم حالة الانبثاث المانعة من الرؤية الحسية، فإن تعقل تلك الأركان المنطقية يحملنا على الجزم بوثاقة الارتباط بينها جميعا، واتحادها في ما يمكن تسميته: صراطا منطقيا مستقيما، السائر فوقه كعابر الصراط فوق مهاوي الجحيم؛ وذلك لكثرة المنزلقات المنطقية التي يمكن أن تهوي بغير المتمرس المطمئنّ باليقين إلى الهاوية.

* صراط ذو بعدين

ليس أدق تمثيلا لما لا جسم له من وصفه بكونه ذا بعدين لا ثالث لهما. ومما يلفت النظر أنّ الصراط المنطقي الذي كان على العلم الشرعي المدني، بشقيه: الفقهي والعقائدي، أن يسير فوقه كان ذا بعدين.

فبالتأمل في كل أركان المنطق المنبث التي تمحورت حولها المباني الأصولية بنوعيها، لاحظنا أنها تعود، في نهاية التحليل، إلى مسلّمتين:

الأولى: التسليم ببداهة الوجود وحجّية الوجدان والحس.

الثانية: التسليم باستحالة التناقض.

والملاحظ أن جميع البديهيات المعروفة الأخرى يمكن إعادتها إلى إحدى هاتين البديهيتين؛ بما في ذلك ما يسمى الأوليات، كما هو مقرر في محله من "المنطق التكاملي"[1].

وانطلاقا من هذين البعدين، يمكن فهم حقيقة الاختيارات الأصولية المدنية.

* الاختيارات الأصولية المدنية الأساسية

يمكن اختزال الاختيارات الأصولية المدنية الكبرى في العناصر الآتية:

أوّلا: لا حجّية إلّا لليقين أو اليقيني.

فأما اليقين فهو ما تطمئن به النفس وتسكن إليه تماما، فلا ينتابها شك أو تردد. ومن أفراد اليقين ما يحصل بطريق الحس والوجدان، أو بحكم العقل المبني على مقدمات يقينية. والفرق بين اليقين الحسي واليقين العقلي هو أن

---

[1]- في الباب الأول من الجزء الثاني. و"المنطق التكاملي" دورة دراسية منشورة صوتيا على الشبكة الالكترونية.

الأوّل غير مستلزم للقطع، لأنه قد يخالف الواقع، بينما الثاني مستلزم للقطع لأنه لا يمكنه إلّا التطابق مع الواقع.

وأما اليقيني، فهو ما جعله الشارع منزّلا منزلة اليقين، بدليل يحصل به اليقين. ومن أمثال اليقيني الذي جعله الشارع حجة رغم إمكان مخالفته للواقع، خبر البيّنة الذي جعله الشارع حجة على القاضي ما لم يبلغ احتمال مخالفته للواقع مقدار ما تتزعزع به الثقة في البينة.

ثانيا: اليقين مقدم على اليقيني. فإن تعارضا سقط اليقيني عن الاعتبار. لذا فالعلم الحسي مقدم مطلقا على العلم المنقول وعلى العلم الحدسي.

ثالثا: مراحل ثبوت الحجية للمرويات ثلاث: صحة الصدور ثم ثبوت الظهور ثم ثبوت الجهة، أي: قصد المتكلم من ألفاظ كلامه.

فأما صحة صدور المروي، فتثبت بتواترها أو بما يكون من قرائن قطعيتها. وصحة السند إحدى هذه القرائن.

وأما ثبوت الظهور العرفي للكلام، فهو من شروط ترتيب أي أثر على أي كلام.

وأما ثبوت الجهة، فهو من شروط العقلاء في ترتيب الآثار على كلام بعضهم لبعض. فالمراد الجدي للمتكلم هو الحجة وليس كل معنى يمكن أن يُفهم من الكلام، كما لو كان الكلام مقتطعا عن سياقه بحيث لا نستطيع أن نجزم بأن مراد صاحبه هو مدلول تلك الكلمات المنقولة بالرواية.

هذه هي أهم عناصر الاختيار الأصولي المدني العام. وهي تمثل صراطا ضيقا كان على فقهاء المدينة السير فوقه بحذر شديد حتى لا ينزلقوا في أحد هاويتين: الأخبارية أو الظنية العقلية.

وقد أمكن للإمام مالك، بعد ممارسة وتجربة علمية طويلة وعمر مديد كرسه بالكامل لتحصيل المعارف الدينية من معينها الصافي، أن يجسد المسلك المدني كأحسن ما يكون التجسيد. فكانت بعض مواقفه الفقهية مثالا يحتذى

في حسن السير على الصراط العلمي المستقيم. وأهم ما تبرز هذه الخصلة من خلاله موقفه الشجاع من أحاديث كان قد رواها هو نفسه في الموطـأ. وهـذه المواقف جديرة بوقفة تأملية، وإن كان مجالنا هنا لا يتسع لمـا تسـتحقه مـن تحليل.

****

2. 3. 1. 2. البحث الثاني
أهم الدعائم المنطقية
لتجاوز الفضائين الظنيين

2. 3. 1. 2. 1. التجاوز المالكي للفضاء الأخباري

لم يكن تجاوز الفضاء المعرفي الظني الأخباري يقتصر على التخلّص من تحكّمات الاستظهار التجزيئي الانعزالي من مقتطعات الحديث الشريف ومن المرويات المجتزءة من السنّة النبوية المطهّرة، وهي الآفة المعرفية التي عصفت بعقول أهل الحديث وأودت بالكثير منهم في مهاوي الحشوية، بل إنّ المهمة الأكثر جدّية كانت تتمثّل في تجاوز المنهج الأعلائي للطور الثاني، وهو المنهج المعنون بـ"النصوصية الاستظهارية"، وهو الذي سبق لنا تعريفه والإشارة إلى محدودياته.

ومن أجل فهم حقيقة هذا التجاوز لا بدّ من إلقاء نظرة فاحصة على أهمّ عناصر الجهاز المنتج في الفقه المدني، وهو آليات الخلوص إلى المرتبة الثبوتية في الحكم الشرعي، أو ما يكون بديلا عنها عند العجز عن النفاذ إلى عالم المقاصد باطمئنان يبرئ الذمة.

وحيث أنه على مستوى هذه الآليات بالتحديد يتمظهر مستوى التمنطق الذي استقر في الفضاء المعرفي الجديد، فمن الضروري اختتام هذا

التقييم الموجز بإشارات مبينة لطبيعة هذه الآليات التي تعتبر بحق جوهر الإنجاز الأصولي للطور الفقهي الثالث، في نفس الوقت الذي كانت فيه أجلى تعبير عن الركن المنطقي الذي بني عليه "علم أصول الفقه"، في حركة موازية لـ"علم الكلام" الذي لم يلبث أن انحصر في "علم أصول العقيدة".

* آليات النفاذ إلى مرتبة الثبوت

انطلاقا من أنّ الفقيه المدني مستكشف للحكم الشرعي الواقعي وليس منشئا له، فإن غايته القصوى تبقى دوما النفاذ إلى عالم الثبوت حيث تكون المصلحة والمفسدة الواقعيتان مشكّلتين لملاك الحكم. لهذا، فإن أجلى ما تظهر من خلاله مهارة أي فقيه هي دقة الآليات التي ارتضاها لتكون موصلة له إلى مقصده هذا.

والمتأمّل في الفقه المدني بصياغته المالكية يجد أنّ هذه الآليات مستبطنة في الكثير من موارد الفتوى التي دوّخت بعض الأجيال اللاحقة من المالكية وخاصة منهم ورثة الطورين الفقهي الثالث والرابع من كبار حفّاظ المذهب في عهده الاتباعي الأوّل، نظير الحافظ ابن عبد البر الأندلسي. وفي المقابل، فإنّ من اختار الوقوف على مسافة كافية من تأثير الفضاء الأخباري، نظير مؤسس الطور الخامس أبي إسحاق الشاطبي، قد استطاع استكناه هذه الآليات وكشف حقيقة دورها. وهنا تبرز أهمّية وضع كل فقيه في إطاره المعرفي وتنسيب إنجازاته العلمية بالقياس إليه.

أما هذه الآليات، فأهمها ما كان مساعدا على أخذ الموقف الفقهي الأقرب إلى الحكم الواقعي، حين تعدد مظاهر جعل هذا الحكم، أو حين انعدام جعل قطعي له، أصلا. فالشك في الجعل يعني التردد في نسبة ما هو مشكوك إلى الشارع، وهو مبرئ لذمة الفقيه من حيث سقوط وجوب ترتيب

الأثر الفقهي على هذا المشكوك. ولكن براءة ذمة المستنبط تقف عند حد ترتيب الأثر المباشر، وتبقى ذمته مشغولة بالبحث عن حقيقة الجعل من عدمه.

وهنا تبرز أهمية تلك الآليات التي يمكن أن تقود الفقيه إلى عالم الثبوت، حيث يتمكن من الإحاطة بعلة التشريع، وبالتالي يتمكّن من ربط المعلول المشكوك، أي الجعل المشكوك، بعلته، نفيا أو إثباتا.

* آليات الانعتاق من الفضاء الأخباري

هذه الآليات الأصولية الموصلة إلى مقام الثبوت، هي نفسها الآليات المؤمنة لانعتاق الفقه من الفضاء الأخباري الذي أناخ بكلكله تدريجيا مع بداية التدوين حتى تحوّل إلى عبء ثقيل عطّل المسيرة التكاملية للفقه بدلا من تسريعها الذي كان مأمولا لو سار المدونون على النهج المدني.

وحتى تتضح حقيقة الدور الذي كان بإمكان تلك الآليات الوفاء به في جميع مراحل تطور الفقه، لننطلق من الحالة النموذجية التي يكون فيها أمام الفقيه عدد من الجعول المحتملة. فعندئذ، يكون عليه التحقق من قابليات كل واحد منها ليكون جعلا حجّة. ولنفرض أن هذه الجعول كلها أحاديث مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فعلى الفقيه التثبّت في المراحل الثلاث للحجّية: الصدور والظهور ومراد المتكلّم الجدي، وهي مراحل اكتساب الحجّية لأيّ كلام مروي.

بناء على هذا، فإنّ ردّ أي حديث أو التسليم بحجّيته يمكن أن ينجرّ عن تقييم صحة صدوره من الشارع أو من رسوله المعصوم من الخطأ، أو سلامة ظهوره العرفي وانعدام شبهة الإجمال فيه، أو تمامية جهته من حيث وضوح مراد المتكلّم بعد الفراغ من خلو الكلام من كل قرينة أو سياق يمنع من ذلك.

ولا جدال في أن الأحكام التي وصلت إلى المكلفين بطريق قطعي الصدور وقطعي الدلالة وخال من كل معارض أو سياق يمكن أن يكون قرينة صارفة للكلام عن مدلوله الأولي، لا تمثل ساحة عمل بالنسبة لتلك الآليات. فهي مفيدة في غير تلك الحالات التي تعتبر أقلّية بالقياس إلى الحجم المتعاظم مع الزمن للموارد المفتقرة إلى مثل تلك الأحكام القطعية.

وبإعمال آليات حسم التعارضات بين هذه الجعول، أي الأحاديث المفترضة، يستطيع الفقيه استبعاد بعضها في المستوى الأول، أي الصدور، وبعضها الآخر في مستوى الظهور، والبعض الآخر في المستوى الأخير. لأنّ التعارض قرينة على كل حال.

وقد تكون نتيجة إعمال تلك الآليات استبعاد كل الجعول المفترضة، والحكم بخلو الموضوع من جعل خاص، والعودة إلى القاعدة العامة التي يمكن أن تكون إجراء أصل البراءة أو إجراء قاعدة الاحتياط في كل الموارد التي ثبت فيها جريان هذه القاعدة، مثل الدماء والأموال والأعراض.

2. 3. 1. 2. 2. تجلي المنطق المنبثّ في آليات الحسم

يتحصّل مما مر أنّ التجلي الأوضح للمنطق المنبث على مستوى المنهج الأصولي، هو من خلال آليات حسم التعارض بين الأدلة المزعومة، أي الجعول الشرعية المحتملة. وأهم ما تبرز فيه الحاجة إلى حسم التعارضات مجال الأدلة المروية، سواء منها باللفظ، وهي الأحاديث الشريفة، أو باللُّبّ والمعنى وهي عمل النبي وسيرته وإجماعات أصحابه من بعده. وأوضح ما يكون تجلي التمنطق المنبث في هذا السياق، هو على مستوى القواعد الخاضعة لضابطة وحيدة هي: مقتضى القاعدة المنطقية الأوّلية التي تأسست عليها الفقاهة المدنية وهي: تقديم اليقين على الظن مطلقا.

* المقتضى الأوّل لتقديم اليقين

من أول مقتضيات هذه القاعدة: الجزم بكون هذه المراحل الثلاث مرتّبة، يعني انعدام الحاجة لمعاينة المرحلة التالية منها عند سقوط سابقتها. فلا يجوز النظر في الظهور عند سقوط الصدور، سواء كان ذلك عبر نقد السند أو كان عبر نقد المنقول. كما أنه لا فائدة من تقييم المراد الجدي إذا شمل الخدش ظهور الكلام أو صدوره، بأي وجه من وجوه الخدش.

* إقصاء مطلق الظن المفتقر لجعل الحجّية

ما قيل في حقّ الظنون النقليّة، صادق بطريق أولى على كل ظنّ غير نقلي، أي الظنون المتجسدة من خلال أحكام عقلية غير قطعية. وهذه الأحكام الظنية العقلية أولى بالإقصاء لكونها المنظور المباشر والمستهدف من قبل الآيات الكريمة العديدة التي تدين الظن وتنهى عنه، كما أوضحناه في طوق النجاة.

ومن هنا كان تجاوز العلم المدني -بشقيه التشريعي والعقائدي- للظنّ شاملا للفضاءين الظني العقلي والظني الأخباري.

أما الاستثناء من هذا الشمول فهو واضح ومنصوص في بعض موارد الظن الأخباري خاصة.

ومثال ذلك: البينة التي جعل الشارع لها الحجّية رغم كونها من أفراد الظنّ.

وأقوى من هذا الاستثناء، الحجّية المجعولة لليمين مع الشاهد أو لليمين مع الأصل، وكلا الدليلين مفيد لظنّ راجح لا يرقى لمرتبة تقارب اليقين.

أما الظنون العقلية فلـم يجعـل لهـا الشـارع الحجّيـة إلّا في بعـض مـوارد التزاحم بين الأحكـام؛ حيـث لا يجـوز التوقـف في الحكـم وتعطيـل المصـالح. ومثاله أصل "سد الذرائع" الذي ينحل بـه التـزاحم بـين المصـلحة الصـغرى في الجواز والمفسدة الكبرى المحتملة فيه، فتكون الحرمة تغليبا للمصـلحة العليـا المحتملة.

وفي مقابل نوع من التسالم على حجية سد الـذرائع، فقـد كـثر النقـاش في حجّية الاستصحاب[1] لعدم وضوح الحاجة إليـه عنـد الـبعض، والقـدر المتـيقن منه ما كان مختصا بباب الطهارة لوجود جعـل شرعـي قطعـي للحكـم بعـدم نقض اليقين بالشك في موارد الطهارة . أما ما سوى ذلـك مـن مـوارد الفتـوى، فلم يثبت الدليل على جعل الحجية فيـه للاستصـحاب، عـلى الأقـوى، واللــه أعلم[2].

****

[1]- راجع مختصر تقديم أصول الفقه المالكي في تحيين موجز لأصول الفقه المالكي.

[2]- لاحظ مناقشة ابن حزم الأنـدلسي لأدلـة القـائلين بحجيـة الاستصـحاب في الإحكـام في أصول الأحكام، ج5، ص590-629.

2. 3. 2. المبحث الثاني
التمنطق الأصولي المدني
في الفضاء العقلي الحسّي

2. 3. 2. 1. البحث الأوّل
البعد العملاني للتمنطق
في أصول الفقه المدني

2. 3. 2. 1. 1. التمنطق الأصولي في وجه الفقاهة الأخبارية

لم يكن الانعتاق من الفضاء الأخباري أمرا سهلا في ظرف هيمن عليه رواج الافتخار بالمساهمة في حركة تدوين الحديث العامة المنتقلة لتوّها من عهدها الأموي إلى عهد عباسي لا يختلف عن سابقه في نوعية اقتضاءاته السياسية، وإن كان مختلفا عنه في مصاديقها. فلم تكن اقتضاءات هذا العهد الجديد تختلف عن اقتضاءات العهد الأموي البائد إلّا بهويّة مراجع الولاء السياسي التي يفرضها على المدوّنين وبمحتوى "القوائم السوداء" التي كانت تتضمّن أسماء جميع المغضوب عليهم سلطويا والممنوعين من الرواية، والذين كان مجرّد الإشارة إليهم في أسانيد المرويات مجلبة للمتاعب لكلّ محدّث. فكما

كادت حركة التدوين الأموية تخلو من مرويات معارضي السلطة الأموية، فقد كانت نظيرتها العباسية -أيضا- تبدو خالية من مرويات معارضي السلطة العباسية، لولا استثناءات فرضتها الضرورات.

وفي هذا الجو بالغ التسييس، كان على كل من أراد ولوج ساحة الفتوى من باب الاستنباط المباشر من الأدلّة التفصيلية، وهو الباب الذي صار متفقا عليه منذ ذلك العصر، أن يكتسب آليات كافية تمكّنه من تجاوز الكمّ المتزايد من "مقتطعات التراث النبوي" وهي المرويات التي دوّنت -غالبا- بمعزل عن سياقاتها وقرائنها. ولكنّ مثل هذا العمل الملتزم بقواعد منطقية راسخة الجذور، كان مما يأباه الشعور الجماهيري العام الذي لا تستهويه سوى الشعارات التي تتملق عواطفه أو تستفزّ غرائزه، وهي التي تُنعت- بالاصطلاح المعاصر- بـ"الشعبوية.

والحقيقة أنه لا يمكن فهم أهمّية التسلّح بالمنطق في مثل ذلك الظرف دون التعرّف على قدرته على تحصين العلم وأهله من ظاهرة الشعبوية، هذه.

* صعوبة تجاوز الشعبوية الأخبارية

لم يكن من السهل على أي متبوّئ لمقعد الفتوى تجاوز الغوغاء الشعبوية التي كانت تغذّيها حركات التدوين السلطوية[1]، من جهة، ومحدّثو الحشوية، من جهة أخرى. بل كان مثل هذا التجاوز أمرا بالغ التعقيد، ومحفوفا بالمخاطر، أحيانا.

---

[1]- لا يخفى أن عنوان "السلطوية" لا ينطبق فقط على رجال الموالاة بل ينطبق أيضا على طلاب السلطة من المعارضين.

وما كان يزيد في حساسية هذه المهمّة، أنّ مشروعية المفتي كانت في أذهان العوام مرتهنة بقيمة زاده الخاص من حديث رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، قبل كلّ شيء آخر، بل هي مرتهنة -غالبا- بحجم هـذا الـزاد، بقطع النظر عن كيفيته وقيمته العلمية الحقيقية. أمّا الفصل بين حجّية ما تتناقله ألسنة المحدّثين والمدوّنين، من ناحية، وصحّة نسبته للرسول الخاتم صلى اللـه عليه وسلّم، من ناحية ثانية، فقد كان أمرا عسير الهضم على غير المتفقّهين والسالكين على الدرب العلمي المدني الصحيح.

وقد كان النصف الثاني من القرن الثاني عصر مشروعية "الكمّ الأخباري" بامتياز، بعد أن انقضى الزمن الذي كان فيه ربيعة الرأي يفتخر بتخييره الإفتاء على الحديث[1].

وإذا أردنا استكمال تقييم الموقف المعرفي والأصولي المدني العام من خلال مواقف فقهية لأبرز رواد العلم المدني في الربع الثالث من القرن الثاني، وهو الإمام مالك، أبرز تلاميذ ربيعة الرأي وجعفر الصادق، من المناسب المرور ببعض المواقف الجريئة والمبدئية التي كانت له مع بعض مرويات الحديث الشريف الذي كانت مدينة النبي صلى اللـه عليه وسلم، المركز الأوّل لبثّه في الآفاق.

* نحو رفع الجهالة عن مكرّري التواريخ

من خلال المواقف الآتية، تنكشف أهمّ ملامح المنهج الأصولي المدني الحقيقي الذي طالما غيّبته جهالات أتباع المؤرخين الأوائل والمستشرقين، الذين درجوا على تصنيفه ضمن الصف الأخباري، بالمقارنة السطحية له مع فقه أهل العراق المصنف تعسفا في المعسكر المقابل المزعوم، أي "أهل الرأي".

---

[1]- لاحظ ترجمته كما قررها الحافظ الذهبي، وقد مرّت الإشارة إلى قول ربيعة.

والحقيقة أنّ هذا المعسكر الذي اشتهر بهذا العنوان لأسباب تاريخية قد سبقت الإشارة إليها، وهي تعود إلى نهاية الطور الفقهي الأوّل وبداية الثاني وعهد إبراهيم النخعي، كان -في حد ذاته- مفتقدا للحد الأدنى من الصفاء المناهجي. فمثل هذا الصفاء كان يمكن أن يساعد على مثل هذا التصنيف. وأما معسكر الفقاهة المدنية، فقد مرّ أنه كان يشهد حركة تكاملية مستمرة، لم يكن التمسّك بالحديث الشريف، خلالها نافيا لما هو معين على فهم التراث النبوي، والخروج ببعض مروياته من الإجمال إلى الدلالة المبرئة لذمة الفقيه المستنبط. وفي كل هذا، كان التمنطق الشامل سيّد الموقف. وهذا هو الذي نسعى إلى توضيحه في خاتمة هذا الفصل.

2. 3. 2. 1. 2. التعامل المتمنطق مع الحديث الشريف

إن تعامل الفقيه المدني مع المرويات التي تنسب إلى النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم، يختلف عن تعامل غيره معه، بالضرورة. وهذا التمايز نتيجة طبيعية لمسار تكويني علمي خاص: فهو يفترض فيه أنه قد اكتمل تمنطقه وأصبح التفكير العقلاني لديه ملكة لا تنفك عنه، مهما كانت الضغوط الغوغائية التي قد تسلّط عليه.

وحتّى تتضح صورة دور هذا التمنطق في توجيه الموقف من المرويات التي اكتسبت نوعا من القداسة بحكم مصدرها، من الضروري التدقيق في مراحل اكتساب الحجّية التي على هذا المقدّس المفترض أن يطويها.

* المقدّس المروي ومسيرة اكتساب الحجّية

القداسة المزعومة، هنا، ليست مكتسبة من الحجّية المدعاة. لهذا فإن المتمنطق يمكنه بحث الحجّية دون الخضوع إلى إشراطات تلك القداسة، التي تبقى -مع كل هذا- محتملة لا غير.

وإذا اكتملت صورة "مسيرة اكتساب الحجّية"، (الصحة ثم الظهور ثم المراد الجدّي)، يصبح من السهل التعامل مع المرويات بمعزل عن حيثية القداسة المزعومة، إما لإثباتها أو لنفيها. وفي كلتا الحالتين: يكون تحصيل النتيجة دون إشراط معارفي، من أي نوع كان. وبتطبيق هذا التعامل المتمنطق في واقع الفقه المدني المالكي، نحصل على مستويات ثلاثة من نقض القداسة المزعومة، وما ينتج عن هذا النقض من ردّ الحديث.

* ترتيب مستويات ردّ الحديث

بالرجوع إلى التحليل المتقدم لمراحل اكتساب الحجية، يمكن تحليل مواقف الإمام مالك من بعض المرويات بوضعها في سياق واحد من هذه المستويات:

الأوّل: رد الحديث في مرحلة صدوره، فيكون هذا الرد بإسقاط سنده عن الاعتبار.

الثاني: التوقف في مرحلة ظهور الحديث. ويكون ذلك باكتشاف قرينة مقالية، مثل حديث آخر، أو قرينة حالية، كالسياق، تمنع من انعقاد الظهور، أو تهدمه بعد انعقاده.

الثالث: الإعراض عن ترتيب الأثر التشريعي عن مضمون الحديث رغم ظهوره، بعد الشكّ في جهة الكلام، رغم تمامية المرحلتين الأوليين. وقد يحصل هذا الشك باكتشاف قرائن من أي نوع كان قد تضع ما قيل موضع السؤال،

مثل التشكيك في كونه مرادا جدّيا حقيقيا للمتكلّم، يريد منه -مثلا- تعميم مفاد كلامه، وليس الاقتصار على مورد خاص له مبرراته الخاصة.

* قطع سبيل المشاغبة الحشوية

لا شكّ في كون التعامل المتمنطق مع المرويات المحفوفة بقرائن القداسة المحتملة، هو المنهج الناجع الوحيد في قطع سبيل المشاغبة أمام الحشوية.

ففي كل واحدة من مراحل اكتساب الحجّية، يكون الحديث معرّضا لامتحان حقيقي: فإذا لم يسقط في مرحلة إثبات صحة الصدور، فهذا يعني أنه حقّا حديث شريف، أي نبوي صادر عن الناطق باسم الشريعة؛ فيتفرّع عن ذلك ثبوت القداسة للمروي. فلا يبقى سوى إثبات الظهور. فإن أمكن ذلك، صار المقدّس ذا مدلول واضح.

وهنا يقف الحشوي بكل إصرار على هذا المكسب، ويحاول ابتزاز الفقيه بالتلويح بخطر عدم الامتثال لقوله تعالى: {وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}[الحشر:7] [1] وغيرها من الآيات التي تصرح بوجوب

---

[1]- جاء في تفسير هذه الآية، في التحرير والتنوير: "وهذه الآية جامعة للأمر بإتباع ما يصدر من النبي صلى الله عليه وسلم من قول وفعل فيندرج فيها جميع أدلة السنة. وفي «الصحيحين» عن ابن مسعود: أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله الواشمات والمستوشمات". الحديث. فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها: أم يعقوب فجاءته فقالت: بلغني أنك لعنت كيت وكيت فقال لها: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ؟ فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأتِ: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}. وعطف على هذا الأمر تحذير من المخالفة فأمرهم بتقوى الله فيما أمر به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وعطف الأمر بالتقوى على الأمر بالأخذ بالأوامر وترك المنهيات يدل على أن التقوى هي امتثال الأمر واجتناب النهي. والمعنى: واتقوا عقاب الله لأن الله شديد العقاب، أي لمن خالف أمره واقتحم نهيه".

ترتيب الأثر التشريعي على كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمجرّد إمكان الاستظهار منه.

لكنّ المتمنطق العاقل ينتبه إلى ما في كلام الحشوي من مغالطة. أما منشأ هذه المغالطة فهو الخلل في القياس المعتمد: فقول الحشوي بأنّ القرآن يأمر بإتباع الرسول في كل ما أتاهم به أو نهاهم عنه، أي: الأحكام الشرعية، وبالتالي: يأمر بترتيب الأثر على كل كلامه المفيد للتشريع، يعود إلى هذا القياس: كل قول تشريعي للرسول واجب الاتباع، وهذا المنقول قول تشريعي للرسول؛ فهذا المنقول لازم الاتباع. والحدّ المشترك في هذا القياس من الشكل الأوّل هو "قول الرسول التشريعي". وهنا تكمن المغالطة: فهناك مصادرة على المطلوب، إذ نحن بصدد إثبات كون هذا المنقول هو -حقا- قولا ينطبق عليه العنوان الذي جاء في الكبرى، أي: أنه "قول تشريعي"، فيكون واجب الاتباع[1].

وعلى هذه المغالطة يردّ المدني: إن هذا الكلام قد صدر فعلا عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، ولكنّه مقطوع من سياقه ولم نتأكّد من خلو التراث النبوي المروي من مرويات أخرى قد تؤكد هذا الفهم الذي فهمناه أو تنفيه أو تقيّده أو تخصّصه أو تنسخه. فعلينا أن نصل إلى اليقين بأن ما فهمناه في مرحلة ثانية هو مراد الشارع الكريم.

وليس على المشاغب سوى الإذعان لأنه لا يستطيع أن ينكر أن النسخ ظاهرة موجودة والإجماع قائم عليها في الجملة، وإن اختلف في مصاديقه. فوجوب فحص كل التراث النبوي قبل الجزم بثبوت الحجّية لأيّ مروي، أمر ثابت لا مراء فيه.

****

[1]- من أجل استيعاب حقيقة المغالطات، يمكن الرجوع إلى كتب المنطق الاتباعي. وأفضل المصادر التي صاغته بشكل معاصر، كتاب: ضوابط المعرفة، لعبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني.

2. 3. 2. 2. البحث الثاني
محورية العمل المدني
في التعديل المتمنطق للاستنباط

2. 3. 2. 2. 1. الوظيفة التعديلية لعمل أهل المدينة

يعتبر "عمل أهل المدينة"، الذي هو في حقيقته سيرة متشرعة المدينة، من أهم أركان الجهاز الأصولي المدني بصياغته المالكية. ولا يجوز الخلط بينه وبين الإجماع الذي اعتبر منذ الطور الفقهي الأوّل حجّة قطعية لا تنفك عنه عناصر الحجّية.

فأما هذا الدليل، أي: الإجماع، فهو لم يكن محلّ اختلاف بين الفقهاء المتقدمين. وأمّا "عمل أهل المدينة" فقد كان مثارا للجدل بين الإمام مالك وأهم معاصريه، وهو الليث بن سعد[1]. ثم استقرّ في الجهاز الأصولي المالكي واحتل فيه موقعا متميزا.

وتبرز أهمّية عمل أهل المدينة في وظيفته التعديلية التي جعلته أداة فرز وتفسير للحديث الشريف، ومعيارا تنتظم على أساسه المواقف من حجّية التراث النبوي الشفوي. كما أنّه كان يمثل مستندا دائم الحضور لتقويم الحديث على المستويات الثلاثة المتقدمة.

---

[1]- راجع نص المراسلة الشهيرة بينهما في تاريخ ابن معين، ج2، ص379.

* شهادة الشاطبي

من أكابر الفقهاء الذين كانوا على بصيرة من أمرهم في ما يتعلق بهذا الدور في البناء الفقهي المدني، الإمام أبو إسحاق الشاطبي(795هـ)، الذي يعتبر أبرز مؤسسي الطور الفقهي الخامس بلا منازع.

وحول هذا الدور التعديلي الحاسم للعمل المتشرع المدني في فقه مالك، يقول الشاطبي رحمه الله: "... الضرب الثاني ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه. منها:

أن يكون محتملا في نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب؛ كقيام الرجل للرجل إكراما له وتعظيما. فإن العمل المتصل تركه. فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه و سلم إذا أقبل عليهم وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ولو كان لنقل، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس. فقال: إن تقوموا نقم وإن تقعدوا نقعد؛ وإنما يقوم الناس لرب العالمين فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله قوموا لسيدكم إن حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم.

وأن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم؛ أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للقعود أو للإعانة على معنى من المعاني أو لغير ذلك مما يحتمل. وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير معارض له فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق. وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجها للتمسك إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر وذلك لا يقوى قوة معارضه... ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة فإن مالكا قال له كان ذلك خاصا بجعفر فقال سفيان ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين فيمكن أن يكون مالك عمل في

المعانقة بناء على هذا الأصل فجعل معانقة النبي عليه الصلاة و السلام أمرا خاصا أي ليس عليه العمل. فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه وكذلك تقبيل اليد أن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادرا ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين فدل على مرجوحيته. ومن ذلك سجود الشكر أن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه والنعم التي أفرغت عليه إفراغا فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته فكان العمل على وفقه تركا للعمل على وفق العامة منهم. ومن هذا المكان يُتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدّما على الأحاديث، إذ كان إنما يُراعي -كل المراعاة- العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان(مالك) ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر"[1].

وفي هذه الشهادة الهامة الصادرة من أوّل مدوني علم مقاصد الشريعة[2]، نكات علمية جديرة بالتأمّل؛ أهمها: وضوح إطلاق القوة التعديلية التي كان يراها عالم المدينة للعمل المدني. وقد التزم الشاطبي بمقتضى هذه القوة التعديلية مؤولا ظاهر الأحاديث على عدة وجوه كانت ستبدو تعسفية لولا ثبوت العمل المدني.

---

[1]- الموافقات، ج3، ص64-66.

[2]- في كتابه الموافقات، وقد بقي هذا الكتاب مغفلا إلى حين انتبه إلى أهميته العلامة الأزهري عبد الله دراز منذ أكثر من قرن، فجدّد نشره في طبعة معاصرة مع مقدمة هامة. أما عنوان مقاصد الشريعة فقد برز في كتابين لعلمين مالكيين شهيرين: أولهما كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة الطاهر بن عاشور آخر عمداء الزيتونة قبل نكبتها. وثانيهما كتاب مقاصد الشريعة ومكارمها للمفكر الإصلاحي المغربي علال الفاسي.

* محورية المباشرة الحسّية والقطع

لعلّ أهم مقطع في كلام الشاطبي هو إشارته إلى المباشرة الحسية التي تمكّن منها مالك حتّى يحصل له القطع باستمرار ذلك العمل. وحيث أنّ فضاءه المعرفي كان حسيا عقليا، فلم يجد نفسه على مفترق طرق محيّر، بل كان على صراط مستقيم من اليقين، لا مجال معه للظنون، وإن حاول الأخباريون إكساء صبغة القداسة عليها بالإسناد الصحيح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم: فالحجّية لا تساوق الصحة. وهذه هي القاعدة الذهبية في الفضاء الحسي العقلي.

وفي مقابل هذه الثقة المطلقة في المعلوم الحسّي المباشر، فإنه كان يقف موقفا في غاية الاحتراز من المنقول الذي اختلط فيه العنصر الحسي بالعنصر الحدسي، وهو ما اتصف به التراث النبوي الشفوي. فالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم تكن -عند مالك- الطريق الأتم حجّية بالضرورة: فقد كان يشترط في الذين يأخذ عنهم العلم شروطا زائدة عن شروط صحّة الرواية. وهناك قولة مشهورة له توضح هذا الموقف وتبين أن مطلوبه كان صحة المضمون وخلوه من كل شائبة من احتمالات تعدد وجوه الاستظهار، وهو ما يتطلب كون الراوي فقيها أو عالما بدراية المنقول.

وفي بيان هذا الاختيار المعرفي الاستراتيجي، قال الإمام مالك رضي الله عنه: "إن هذا العلم دين. فانظروا عمن تأخذونه! لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عند هذه الأساطين -وأشار إلى المسجد- فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان أمينا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن"[1].

وليس أبلغ من هذا التصريح الخطير في نفي ضرورة الحجّية عن المنقولات الصحيحة: فتأكيده على التسليم بوثاقة هؤلاء الذين يرفض الأخذ عنهم، إنما هو تأكيد على ضرورة التفكيك بين الصحة والحجّية، وإيكال أمر الحجّية

---

[1]- الديباج المذهب، لابن فرحون، ص21.

الضرورية لما هو قطعي. ولا يكون قطعيا كذلك إلّا ما كان منقولا حسّيا محضا مثل السيرة العملية التي لا يرقى إليها الشك في الاتصال بالشارع، لعدم احتفافها بما من شأنه أن يزعزع الثقة في مدلولها.

2. 3. 2. 2. 2. حول التعديل الحسي للمرويات

يتحصّل من جميع ما مرّ أنّ مراتب التعديل الحسي للاستنباط الفقهي من المرويات يمكن أن تكون ثلاثا، وهي: تعديل الموقف من سند المروي؛ ثمّ تعديل الظاهر من الكلام؛ ثم تعديل الاستنباط من ظاهر ذلك الكلام.

* مراتب التعديل الثلاث

قد تتمثل عملية تعديل الموقف من سند المرويات في زعزعة الثقة في رجال السند، بأي وجه من وجوه الزعزعة. فكون الراوي يروي خلاف عمل مستمر في المدينة دون أن يلحظ هذا الخلاف، مدعاة للشكّ في ميول خاصة لديه، وإن كان من الثقاة والمتدينين. فمن المعروف أنّ المعتقدات السياسية قد تحمل الفرد على تخطئة المجموعة بأسرها. وفي هذه الصورة يصبح ذلك الراوي موضع اتهام بالشذوذ، وهو علة خادشة في صحة المرويات، كما هو متفق عليه لدى علماء المصطلح[1].

كما أنّ التعديل الحسّي قد يتمركز على مستوى ظهور الكلام. فإن خالف هذا الظهور ما جرى عليه العمل، بعد الفراغ من صحة صدور الكلام عن الشارع، كما هو في مثالي جعفر الطيار وسفيان، فإن ذلك منبئ بكون الظهور المتوهّم كان غير مؤهّل للانعقاد، أصلا؛ لأنّ العمل المدني يشكّل سياقا مانعا من انعقاد الظهور على خلافه وصارفا للكلام إلى غير ما يوحي به لفظا. ولا مراء في كون ما يكون مرويا مقتطعا من سياق الكلام وبمعزل عن ظهور حال

---

[1]- في منظومة البيقوني: الصحيح هو ما اتصل إسناده ولم يشذ أو يعل، يرويه عدل ضابط عن مثله معتمدٌ في ضبطه ونقله. لاحظ شرح البيقونية. ص16-21.

المتكلم ليس له ظهور من القوة بحيث يعاند الحسّي القطعي، مهما كانت الثقة في سنده قوية. كما أنّ العمل المدني يمكنه زعزعة الظهور بعد فرض انعقاده أوّلا. ويكون ذلك من أبواب عدّة أوضحها احتمال نسخ المروي بالقول أو الفعل النبوي. وبذلك يمكن له تعديله نحو وجهة تتناسب مع دلالة العمل، أو تعيين الجهة والمراد الجدّي بحيث قد يقع المروي تحت طائلة أحد أنواع التقييد أو التخصيص، مثل إثبات الانصراف[1]، أو النسخ، أو غير ذلك مما يصرف الكلام عن ظاهره بطريق مبرئ للذّمة.

* قوة قرينية العمل على الانصراف

بمزيد التأمل في الأمثلة التي أوردها الشاطبي عن حكم الوقوف والمعانقة نكتشف أهمية دور العمل المدني في تضييق دائرة دلالة الدليل إلى حدها الأدنى الذي يقتصر على شخص المورد الذي جاءت فيه، وهذا هو الانصراف الذي يقابل الإطلاق. وبما أن الأدلة اللّبية لا إطلاق فيها، فإن السيرة النبوية لا إطلاق لها أصلا إذا لم تكن لفظية. فيكون تأكيد وظيفة العمل المدني في تعين الانصراف مجرد إمضاء لتلك القاعدة.

وهذه القاعدة التي تنفي إمكانية تعميم الأدلة غير اللفظية من القواعد المنطقية التي تعود في نهاية الأمر إلى قاعدة أصالة عدم الحجية عند الشك في الحجية.

2. 3. 2. 2. 3. بين الموطّأ والعمل المدني

ما من شكّ في أنّ الموطّأ كان يمثل بالنسبة للإمام مالك القدر المتيقن من الحديث الصحيح الذي يبقى أعم من هذا المصنف الصغير حجما. لذا، فإن أوضح ما يستدل به على التمنطق الأصولي المالكي هو جرأته على ترك ترتيب

---

[1]- راجع تعريف الانصراف في تحيين موجز لأصول الفقه المالكي، ص118-119.

الأثر الفقهي حتّى عن هذا القدر المتيقن من الحديث الصحيح، ناهيك عن غيره مما لم يلتزم بالتسليم بصحته.

والحقيقة أنّ الأخبار المصنّفة ضمن "الأحاديث الصحيحة" التي وقع اجتهاد مالك على خلاف مدلولها هي على ثلاثة أقسام: إما مخالفة لما جاء في الموطأ، أو مخالفة لصحيح لم يورده في الموطّأ أو مخالفة لحديث صحيح لم يبلغه. وهذا القسم الثالث خارج عن محلّ كلامنا، فنكتفي بالتمثيل للأوّلين.

* مخالفة فتوى مالك للموطّأ

إن ما رواه مالك في الموطأ لا يترك العمل به إلا إذا خالف العمل المدني المتصل.

فإن العمل المدني إذا كان متوارثا على خلاف خبر الواحد الصحيح، يكون شاهدا ظاهرا في كون المروي إما منسوخا أو منصرفا إلى معنى ما يوافق ذلك العمل.

ومن أمثلة ذلك: ما رواه مالك في كتاب الجنائز أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي[1]. وجاء في خبر آخر أنه صلّى على امرأة مسكينة ماتت ولم يؤذّن عليها حتى دفنت، فصلى على قبرها.

ومن الجدير بالذكر أن الخبرين إنما ساقهما الإمام مالك، لا للإفتاء بجواز صلاة الغائب، بل لنكتة أخرى فيهما وهي بيان أن التكبير على الجنائز أربع تكبيرات. وأما استدلال المخالف بهما على مذهبه في جواز الصلاة على الغائب، أو جواز إعادتها على القبر، فلم يتعرض له بشيء.

ويرتفع الغموض بالرجوع إلى فقه مالك: فقد جاء في المدونة من قول عبد الرحمن ابن القاسم: فقلنا لمالك: والحديث الذي جاء أن النبي صلى الله عليه

[1]- جاء في الموطأ: "حدثني يحيى عن مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي للناس، في اليوم الذي مات فيه. وخرج بهم إلى المصلى. فصف بهم. وكبر أربع تكبيرات"(ج1، ص226-227).

وسلم صلى عليها وهي في قبرها؟ قال مالك: قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل[1].

وقد قال ابن عبد البر، معلقا على ذلك: "إنَّ الصلاة على القبر جاء وليس عليها العمل؛ لأنها كلها آثار بصرية وكوفية، وليس منها شيء مدني. أعني (عن الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم). ومالك رحمه الله إنما حكى أنه ليس عليه العمل عندهم بالمدينة في عصره وعصر شيوخه، وهو كما قال: ما وجدنا عن مدني ما يرد (حكايته هذه والله تعالى قد نزهه عن التهمة والكذب وحباه بالأمانة والصدق)"[2].

لكنّ هذا التعليق أشبه ما يكون بمحاولة اعتذارية لا تعكس حقيقة موقف الإمام مالك الذي لم يصرح بسبب إعراضه عن تلك الروايات على ذلك النحو الإقصائي. فبالنسبة لمالك يكفي أن يكون الحديث متعارضا مع دليل قطعي كالسيرة العملية المدنية حتى يسقط عن مقام الحجّية، دون أن يحتاج الفقيه إلى البحث عن أسباب سندية تبرر إعراضه عن المروي، كالتي استعرضها ابن عبد البر وهي المتلخصة في الضعف السندي النسبي لمرويات أهل العراق بالقياس إلى المرويات المدنية.

ولا يخفى ما وراء موقف ابن عبد البر من ميل إلى المساواة بين الحجية والصحة. وهذا الموقف الأصولي يشكّل عقدة حقيقية تميّز بعض حفّاظ الطور الفقهي الرابع الذين تأثّروا بالبعد الأخباري في هذا الطور، فكانوا تجسيدا لمرحلة تزاحم الطورين الثالث والرابع. ولا يتسع المقام -هنا- إلى أكثر من هذه الإشارة، والتوسع في تحليل هذه الظاهرة موكول إلى محله من البحوث الأصولية المعمقة، بإذن من لا تنفسخ العزائم إلّا بقدرته.

---

[1]- المدونة، ج1، 128.

[2]- التمهيد، ج6، ص278.

* الإعراض عن بعض المرويات الرائجة

القسم الثاني من الحديث المعرض عنه: لم يروه مالك في الموطأ، ولكن ثبت أنه قد بلغه وعمل على مقتضى خلافه.

ومثال ذلك: حديث أبي أيوب الأنصاري في فضل إتباع شهر رمضان بصيام ستة أيام من شوال، فهذا الحديث صحيح، وقد أخرجه مسلم عن عمر بن ثابت الخزرجي عن أبي أيوب، وأنكر مالك حكم صوم هذه الأيام.

ومن الناحية النظرية الصرفة، يحتمل أن يكون هذا الإعراض عن ترتيب الأثر التشريعي عن هذا الحديث لأحد الأسباب الثلاثة الآتية:

الأوّل: علمه بالحديث وبما يصرف الكلام عن ظهوره، سواء كان ذلك بمنع انعقاد الظهور أو بهدمه بعد انعقاده.

الثاني: علمه بالحديث مع اعتقاده عدم صحته.

الثالث: عدم علمه بالحديث، أصلا، وهذا الاحتمال خارج عن محلّ بحثنا.

وقد ألتفت الحافظ ابن عبد البر إلى الاحتمالين الأخيرين، فقال: "... مالك لا يجهل شيئا من هذا ولم يكره من ذلك إلا ما خافه على أهل الجهالة والجفاء إذا استمر ذلك وخشي أن يعدوه من فرائض الصيام مضافا إلى رمضان. وما أظن مالكا جهل الحديث -والله أعلم- لأنه حديث مدني انفرد به عمر بن ثابت، وقد قيل: إنه روى عنه مالك، ولولا علمه به ما أنكره، وأظن الشيخ عمر بن ثابت لم يكن عنده ممن يعتمد عليه، وقد ترك مالك الاحتجاج ببعض ما رواه عن بعض شيوخه إذا لم يثق بحفظه ببعض ما رواه، وقد يُمكن أن يكون جهل الحديث ولو علمه لقال به، والله أعلم"[1].

والراجح هو ما جاء بين سطور كلام ابن عبد البر نفسه، وهو أنّ سبب الإعراض ليس تشكيكا في صحة الحديث، بل هو شك في دلالته: فانفراد عمر بن ثابت بروايته مع كونه مدنيا، ومع كون الموضوع مما هو عام البلوى وجدير بأن يعمّ الاطلاع عليه، مما يحمل على الظنّ بسقوط الحجّية عن

---

[1]- الاستذكار، ج3، ص380.

مضمون الحديث، رغم وثاقة راويه. وهذا الاحتمال لوحده كاف لمنع الجزم بالجهة، أي قصد التشريع. فكل الاحتمالات الأخرى التي يمكنها أن تنفي وقوع التشريع بمقتضى ذلك الحديث، مثل النسخ أو إمكان اختصاص النبي بذلك الحكم، واردة. والاحتمال وحده كاف لمنع اكتمال عناصر الحجّية، كما سبق توضيحه.

2. 3. 2. 2. 4. قاعدتان فرضهما المنطق المنبث

تتجلّى أهمّية التمنطق في تحوّل قواعد الاستدلال التي لا يقبل المنطق - منبثا كان أم مدمجا- بسواها إلى عناصر خفية في ملكة الاستنباط التي يستند عليها الفقيه في إنتاجه الفتوائي. وفي خاتمة هذا المبحث، نعرض قاعدتين كانتا مرتكزتين في ملكة الفقه المدني عندما ردّ بعض المرويات، على النحو الذي مرّ.

* قاعدة: لو كان لبان

تحصّل أنه قد يكون للعمل المدني دور صريح في نفي الحجّية عن بعض المرويات، حتّى إذا لزم من ذلك الطعن في الرواة. وهذه الصورة لا تتحقق إلّا عندما يكون المروي عام البلوى ومعارضا لما يجري عليه العمل المدني. بحيث تجري قاعدة: "لو كان لبان".

ومن أمثلة هذا النوع ما روي في سجود الشكر عند حصول البشائر، ففي العتبية كما قَال الْبُنَانِيُّ: "وَجْهُ الْمَشْهُورِ عَنْ مَالِكٍ عَمَل أَهْل الْمَدِينَةِ، وَذَلِكَ لِمَا فِي الْعُتْبِيَّةِ أَنَّهُ قِيل لِمَالِك: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ سَجَدَ فِي فَتْحِ الْيَمَامَةِ شُكْرًا، قَال: مَا سَمِعْتُ ذَلِكَ، وَأَرَى أَنَّهُمْ كَذَبُوا عَلَى أَبِي بَكْرٍ، وَقَدْ فَتَحَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ فَمَا سَمِعْتُ أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ سَجَدَ"[1].

فقاعدة "لو كان لذكر" مقدمة في قياس استثنائي هذه صورته: لو كان لذكر؛ ولكنه لم يذكر؛ فهو لم يكن.

[1]- الموسوعة الفقهية الكويتية، ج24، ص247.

أما القاعدة فهي نتيجة لعملية استقرائية حسّية لا يمكن لمدني أن يشكّك فيها: فما من أمر يكون قد حدث على عهد النبي وهو من الشأن العام الذي لا يمكنه أن يخفى على الناس، إلّا ويوجد من يروّجه بين الناس، فيتحوّل إلى سيرة متشرّعة. وكل سلوك جماعي يغيب عن سيرة المتشرعة ولم يثبت أنه متروك باجتهاد خاص، فاقد للحجّية، وإن نسب إلى الرسول فالراوي معرّض للتهمة.

* قاعدة المقتضي والمانع

ممّا تقدّم، ينكشف بوضوح أنّ صحة صدور المرويات مجرد مقتض للحجّية. فلا بد من التأكد من انعدام المانع، حتّى يتم ترتيب الأثر التشريعي عليها.

وهذا هو أحد أسرار قوة الفقه المدني، وأحد مصادر ثراءه العملاني الذي مكّنه من لعب دور القاطرة التي تجرّ وراءها كل مدارس الفقه الإسلامي. وها هي تُدخلها الواحدة تلو الأخرى إلى الطور الفقهي المقاصدي، بعد أن أعيت السبل كل من التمس حلولا للمعضلات المعاصرة عبر الحيل الشرعية[1]، أو بواسطة الركوب على متن "روح العصر"، وإرسال حبله على غاربه!

****

[1]- تعتبر النزعة النصوصية الحشوية أهم مشكلة لدى فقهاء الجزيرة العربية المعاصرين. ولم يتمكن العاهل السعودي من حسم مسألة (حكم الإرهاب والمساعدة عليه) إلا بواسطة تنقيح مناهجي جعل الإشارة إلى مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة تتصدر آخر المراسيم الملكية المانعة من هذه الأنشطة التخريبية.

2. 4. الفصل الرابع

الظاهرة الكلامية
ومحفزات الطور المنطقي الثاني

2. 4. 1. المبحث الأوّل
العقائد والتمنطق
في العهد العباسي الأوّل

2. 4. 1. 1. البحث الأوّل
المشهد المعرفي في أواخر القرن الثاني
بين تعاضل الفضاءات المعرفية وتزاحمها

2. 4. 1. 1. 1. ما وراء تعدّد الفضاءات المعرفية الفاعلة

مما يُجمع عليه المحققون في تاريخ الثقافة الإسلامية، أنّ العهد العباسي الأوّل، المنتهي بتولي المتوكّل للخلافة بعد قرن من تأسيسها، كان عهد تعدّدية ثقافية وسياسية بلغت حدّ اقتضاء الانشقاق السياسي الكامل، في بعض الحالات. وكانت أولى تلك الانشقاقات في بلاد المغرب والأندلس، بدوافع مختلفة: فتأسست دولة للخوارج بتاهرت، في صحراء شمال إفريقيا، هي الدولة الرستمية(144-296هـ).

وتأسست -كذلك- دولة هاشمية حسنية بالمغرب الأقصى، هي دولة الأدارسة(174-378هـ)، كان من أعجب ما عرف عنها استغلالها الشنيع لشدة ولاء بعض قبائل تلك البلاد لأهل البيت، حتّى أنّهم أخذوا البيعة لطفل في الحادية عشر، هو إدريس بن إدريس بن عبد الله الحسني.

وظهرت -كذلك- دولة أموية في الأندلس(138-422هـ)، كان ولاؤها لسلالة آخر بني مروان بن الحكم، وهو الناجي الوحيد من مقتلة بني أمية على يد العباسيين، عبد الرحمن الداخل الملقب بـ"صقر قريش"(172هـ).

وكلّ هذه الانشقاقات قد حصلت قبل ظهور التصدّعات المشرقية الكبرى التي أعقبت الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون ابني هارون الرشيد(195-198هـ). والحصيلة من كل هذه التطورات هي تحويل ما بقي تحت راية الخلافة العباسية إلى ما يشبه الفدرالية التي تتوارث بعض العائلات الحكم الذاتي المطلق في مقاطعاتها المختلفة: الأغالبة بالقيروان(178-290هـ)، والطولونيون بمصر(253-286هـ) والطاهريون بخراسان(207-300هـ)...الخ.

* ما وراء الانشقاقات

للانشقاقات السياسية أسبابها السياسية والاجتماعية وحتّى الشخصية الخاصة بكل منها، ولا مجال -هنا- لاستعراضها؛ ويمكن مراجعتها في مظانها من كتب التاريخ القديمة والحديثة[1]. وإنما المراد معرفة نصيب البعد الثقافي المعرفي في هذه التحوّلات التفسيخية التي فتتت كيان الدولة العربية الإسلامية الذي كان واحدا في العهد الأموي، حيث كان ممتدّا من جنوب فرنسا وشواطئ الأطلسي، غربا، إلى تخوم الصين، شرقا.

[1]- لاحظ تاريخ الأمم والملوك للطبري والكامل في التاريخ لابن الأثير والبداية والنهاية لابن كثير، وهي أهم مصادر التاريخ الإسلامي الاتباعي. أما الدراسات الحديثة فهي كثيرة، منها: رسالة دكتوراه بعنوان العباسيون الأوائل لفاروق عمر، ورسالة ماجستير بعنوان: جهاد الشيعة في العصر العباسي الأوّل، لسميرة مختار الليثي. وكلاهما صادر قبل أكثر من ثلاثة عقود، أي قبل الموجة الطائفية الانحرافية العامة التي عرفتها الجامعات فوضعت حدّا للبحث العلمي الحر في مواضيع يمكن للخصوم الطائفيين توظيفها! وبصفة عامة لا بد من الاحتراز من كل عمل يكون تحت إشراف هيئة علمية خاضعة للتوجيه السياسي، من أي جهة أو طائفة كان.

فقد كان وراء كل دعوة انشقاقية أطروحة يمكنها تبرير مثل هذا الفعل الذي ينهى عنه الكتاب العزيز بكل وضوح؛ إذ أنّ الوحدة الإسلامية من المطالب القرآنية التي لا اختلاف في تأويلها.

لذا، فمهما كانت الدواعي الحقيقية لأي حركة انشقاقية، وسواء كانت قومية في حقيقتها أو معبّرة عن مجرّد طموح شخصي أو تعصب قبلي أو عشائري، فكل دعوة انشقاقية لا بدّ لها من حجج كافية لتعبئة أنصار لها يكونون وقودا لطموحاتها.

فكما أنّ الدعوة العباسية نفسها قامت على تعبئة الناس حول شعار "نصرة آل محمّد" وكانت تدعو الأنصار إلى المناداة بالبيعة للرضا من آل محمد، دون تشخيص لهذا المفهوم العام، حتى يمكنهم تطبيقه على الشخص الذي يريدونه في الوقت المناسب؛ فانطلت الحيلة على العوام وصادر العباسيون السلطة وأقصوا منها أبناء عمومتهم الطالبيين؛ فإنّ كل الدعوات التي نازعت بني العباس في المشروعية حاولت ابتكار حيلة مماثلة تتشكّل من خلالها الفرصة المناسبة للاستيلاء على الحكم.

وكما أن تدليس مفهوم الولاء لآل محمد كان محدثا للفرصة المناسبة للعباسيين، فإنّ تدليس مفاهيم أخرى مرتبطة بالإمامة ظلّ يمثل المجال المتاح الأيسر أمام كل حركة سلطوية. فكان البحث العقائدي السياسي هو الحقل الذي تعلّقت عليه آمال أصحاب الطموحات، من كل سمت ومن كل فجّ.

وبهذا التعريف صارت سمعة هذا الحقل العلمي، لدى العلماء المتنزهين عن السلطة قاتمة قتامة النتائج السياسية التي كان يقود إليها. وهذا أحد الوجوه المبكّرة لذمّ العلم الذي تشكّل في صياغته الأولى، كما سيأتي، بمحورية هذه البحوث، وهو "علم الكلام".

* عدم كفاية التمنطق الأصولي

السؤال الذي يُطرح هنا، هو: ألم يكن التمنطق الأصولي، من حيث قابليته للتحول إلى تمنطق شامل، كافيا للردع العقلي عن ذلك التوظيف الشنيع للمفاهيم الشرعية في خدمة الطموحات الشخصية؟

لكنّ الجواب عن هذا السؤال فوري ولا يترك مجالا للجدل: مثل هذا الدور الإنقاذي للتمنطق مرتهن باستقرار حالة من الصفاء المعرفي؛ بحيث لا يوجد فضاء معرفي مقتض سوى الفضاء العقلي الحسي!

أمّا حالة التعدد في الفضاءات المعرفية وما تستتبعه من تعدد في مناهج الاستدلال والبناء العلمي، فهي حالة لا يقدر التمنطق الأصولي خلالها على أن يتحوّل إلى تمنطق شامل. وبناء على هذا، لا يُمكن الزعم بإمكان قطع الطريق أمام المتصيدين في المياه العكرة، والمستأكلين بتحريف الكلم عن مواضعه، وكم هم كثيرون على مر التاريخ!

2. 4. 1. 1. 2. عوامل التعاضل في المشهد المعرفي

تحصّل في الفصل السابق أنّ التمنطق الأصولي كان يُفترض أن يكون حاسما للموقف المعرفي بعد التحوّل إلى تمنطق شامل، وأن يكون ذلك الحسم في الاتجاه الذي يفرض الفضاء المعرفي العقلي الحسي فاعلا وحيدا، وبالتالي: مقتضيا للحركة العلمية دون غيره. ولكنّ تمامية هذا الاقتضاء، أي اطّراد فاعليته، كانت مرتهنة بتحقق شرطين أحدهما معرفي وثانيهما سياسي-إناسي. وحيث أن تحقق هذين الشرطين لم يكن مطّردا، فقد تحصّل من ذلك مشهد معرفي بالغ التعقيد؛ حتّى أنّه استعصى على أدوات تحليل المستشرقين وجميع الذين وقعوا في فخّ الوثوق بمناهجهم المفتقرة إلى التحليل الواقعي التكاملي[1].

---

[1]- لا يخفى على أهل التحقيق أنّ صرف استعمال التحليل الوظيفي، الذي هو أداة متاحة للجميع، لا يقود إلى النتائج الواقعية إلّا في فضاء واقعي تكاملي، وهو نفس الفضاء الذي التزمنا بالسير فيه منذ تعريف علم المنطق في الجزء الأوّل. أمّا تعريف الواقعية التكاملية فهو موكول إلى محلّه من البحوث الفلسفية التي هي قيد التحيين، تحت عنوانها السابق: بحوث في الواقعية التكاملية. وبالله التوفيق.

وبمجرّد انكشاف أهم منزلقاتهم النظرية سيتّضح عمق الفجوة التي تفصل التحليلات المتداولة مع حقيقة ذلك الموضوع، وهو المشهد المعرفي في الفترة الزمنية التي لا يسعنا تسميتها إلّا بعنوانها التاريخي السياسي العام: "العهد العباسي الأوّل" وهي الفترة الممتدة بين تأسيس دولة بني العباس سنة 132 وبداية حكم المتوكّل العباسي، وهو قرن زمني مقارن لقرن معرفي متميز بسيطرة تيّار المعتزلة على الساحة الفكرية الرسمية. وهذا القرن المعرفي يمتد من وفاة مؤسس هذه الظاهرة، واصل بن عطاء(131هـ)، إلى وفاة مؤسس أهمّ فرقها[1]، وهو أبو الهذيل العلّاف(235هـ).

أمّا هذان الشرطان المفقودان والضروريان لذلك الصفاء المعرفي المأمول، فأوّلهما: اضمحلال المعارضة الحشوية الشعبوية؛ وثانيهما: الحياد الرسمي، أو -على الأقلّ- عدم تدخّل السلطة في الفضاء المعرفي بما من شأنه أن يعارض الاختيارات المعرفية المدنية.

* الصمود الأخباري واقتضاءاته المعرفية

رغم ما بدا عليه الفضاء المعرفي العقلي الحسّي من قوّة الاقتضاء، لم يكن يحول دون انفراده بالتأثير وانتقاله من حالة المهيمن إلى حالة المتفرّد بالاقتضاء المعرفي، سوى تحقق شرطين؛ يعود كلاهما -في الحقيقة- إلى زوال

---

[1]- عدد فرق المعتزلة بعدد منظري هذا التيار، وقد ذكر الشهرستاني أهمّها وقدّم عقائدها باختصار لا شكّ أنه قد أخفى الكثير من الحقائق. ومع هذا فكتاب الملل والنحل للشهرستاني يعتبر أفضل ما خلّفه لنا ذلك العهد الذي عامل مؤلفات المعتزلة بإقصائية رهيبة. وفي كتاب بحوث في جذور الطائفية، مبحث خاص بالظاهرة المعتزلية يتناول خاصة بُعدها الإناسي السياسي. وتوجد دراسات معاصرة كثيرة حول المعتزلة، أغلبها متحيّز لهم أو ضدهم. ولعلّ أوّل دراسة جدّية حاولت الخروج من سياق الإدانة المسبقة أو نقيضها، المؤلف الجماعي الصادر في بداية ثمانينات القرن الماضي، بقلم: علي الشابي، وأبو لبابة حسين، وعبد المجيد النجار، المعنون: المعتزلة بين الفكر والعمل.

مانع، وهما: زوال المانع الأخباري وزوال المانع السلطوي. والحقيقة أنّ الأوّل معلول تام للثاني.

وبيان ذلك أنّ اعتناق السلطة العباسية لمعتقدات المعتزلة، ابتداء بشغف الخليفة المنصور بأفكار عمرو بن عبيد(144هـ)، وانتهاء بتسليط العذاب على الإمام أحمد بن حنبل(241هـ) من أجل بعض معتقداته المخالفة لمذهب المعتزلة، كان أهمّ عامل في تقوية الظاهرة الأخبارية بوصفها مظهرا ثقافيا من مظاهر معارضة الجور العباسي، في ظرف كان من المفروض أن يشهد اضمحلالها أمام القوة العلمية للمنهج المدني النصوصي العقلي.

وما من شكّ في أنّ هذا الصمود السياسي الذي أبدته الظاهرة الأخبارية في وجه الاستبداد العباسي المعتزلي، في حين بدا العلم المدني وأهله على نوع من الحياد الظاهري، قد تحقق في سياق من التعاطف الشعبي العام الذي غاب عنه التحليل العقلي وهيمن عليه الشعور بالتعاطف مع أطروحة عقائدية بسيطة وقريبة من الذهنية الشعبية، وزاد في قربها من الجماهير الإحساس العام بمظلومية صاحب رايتها الإمام أحمد وأنصاره الذين تعرّضوا معه للتّعذيب والتنكيل. وقد زاد في قوّة هذا التعاطف الجماهيري أنّ هؤلاء المناصرين كانوا في عداد أصحاب الأخبار وأهل والحديث. وزد على ذلك، أنّ سمعتهم الأخلاقية لدى العامّة كانت حسنة ولا تشوبها شائبة من طلب الدنيا، لكونهم غير متّهمين بالسعي إلى السلطة.

* تأخّر الانتعاش الأخباري

مع كل هذه الظروف السياسية الملائمة لانتعاشة أخبارية، ولو كانت انفعالية، لم تعرف الساحة العلمية شيئا من هذا: فقد غاب عن ساحة الإنتاج العلمي كل تطوير لأدوات المعارضة الثقافية الشعبوية الأخبارية، كاكتساب أدوات خطاب جديدة كان يمكنها أن تعزز قدراتها في الاستئثار بعقول العوام. فحتّى مسند الإمام أحمد، الذي يمكن اعتباره أوّل محصول علمي جدّي للظاهرة الأخبارية، فقد تأخّر ظهوره عن حياة صاحبه، فتولّى ابنه صالح

القاضي بأصفهان ترتيبه وإخراجه إلى النور. فلم يُكتب لهذا المسند أن يستفيد كثيرا من الشحنة النفسانية الإيجابية الشعبوية لمظلمة صاحبه.

ومهما يكن من أمر فهذه المعارضة الأخبارية -على علّاتها- كانت هي المسؤولة عن صمود الفضاء الظني الأخباري في وجه المد السلطوي المعتزلي، وإن كان ذلك على هامش المشهد المعرفي العام. ولم يحصل تطور نوعي في أدوات الإنتاج الأخباري إلّا في منتصف القرن الثالث، حين شرع مدونو صحاح الحديث، وأوّلهم البخاري، في أكبر عملية غربلة لأكثر من مليون حديث كانت متاحة في ذلك العصر.

لهذا، فإنه إلى حدّ عصر البخاري، لم يحدث اختراق جدّي في حالة تميّع الأفق العلمي الأخباري المتمثلة في التضخّم الكمي والتردي الكيفي للمرويات. فبقيت الظاهرة الأخبارية على هامشيتها؛ وظلّت تكتفي بالعوام وفاقدي التحصين المنطقي مخاطبين أوفياء لها. وبحكم التفاعل السلبي بين الفاعل الأخباري الظني والمنفعل الشعبي الساذج، تعمّقت الظاهرة الحشوية، ولكنها ظلّت في موقعها الذي ألجأها إليه الطور الفقهي الثالث: على هامش المشهد المعرفي العام.

* التعاضل الهامشي

في ذلك الظرف المكاني والزماني، ظلّ الفضاء الظني الأخباري في حالة تعاضل مع الفضاء ذي التأثير الأغلبي، وهو الفضاء العقلي الحسي.

وقد كان بقاء دائرة تأثير المنهج الأخباري على حاشية الساحة الثقافية منسجما مع الإرادة السلطوية التي جعلت من الفكر المعتزلي عقيدة رسمية للدولة، بعد أن أعيتها السبل في محاولة توظيف العلم المدني.

ومهما كانت خطورة مثل هذا التعاضل على وحدة الأمة، واقتضاء استمراره لظهور حالة تفسيخية معلنة، هي: "الطائفية المذهبية"[1]، فإنّ هامشية أحد المتعاضلين بالقياس إلى الآخر كان مما يهوّن الخطب: فلم تظهر الآثار التفسيخية الواضحة للتعاضل إلّا بعد استفحاله وخروج الفضاء الظني الأخباري عن وضعه الهامشي، بعد قرون من ذلك التاريخ، وفي زمن الانحطاط العام.

2. 4. 1. 1. 3. الثقافة السلطوية وتزاحم الفضاءات المعرفية

العامل الثاني وراء تعطيل انفراد الفضاء الحسي العقلي بالاقتضاء المعرفي كان الظاهرة المعروفة باسمها التاريخي: "المعتزلة" والتي تحوّلت -في الحقيقة- إلى عدّة فرق كلامية شديدة الاختلاف في ما بينها. والمهمّ في بحثنا أن نعرف أنّ بعض معتقدات المعتزلة كانت من أهم ما تحتاجه السلطة لتثبيت نفسها، وهو ما وضع هذا التيار الفكري العقلاني في وضعية غريبة، كانت غاية في الإحراج. وما من شكّ في أن التورط المعتزلي مع السلطة العباسية، وسوء استغلال هذا التحالف الغريب لقمع المعارضين الفكريين، كان من أهم أسباب سقوطهم السريع، واندثار أفكارهم، اندثارا لا يماثلهم فيه سوى أصحاب بعض المعتقدات الغريبة التي تذهب دائما مع زوال الدول التي رعتها، كمعتقدات القرامطة.

* سلطوية الاعتزال وغلبة التزاحم على التعاضل

إنّ أهم وجه للغرابة المشار إليها، آنفا، هو تحوّل هذا المقتضي الثقافي الجديد، أي: الفكر المعتزلي، إلى عامل بدا كأنه يتزاحم مع الطور الفقهي الثالث. وبأدنى تأمّل، ينكشف أنّ المتزاحمين ليسا فكر المعتزلة والفقه المدني،

[1]- الطائفية يمكن أن تكون دينية أو مذهبية أو حتّى إيديولوجية. والقدر المتيقن في الطائفية هو تحوّل معتقد ما إلى ثقافة وراثية داخل المجموعة البشرية التي تعتنقه.

بل هما الفضاءات اللذان كانا يقتضيان كل منهما؛ أي: الفضاء العقلي الظني المقتضي للفكر المعتزلي والفضاء العقلي الحسي المقتضي للفقه المدني.

وهذا التزاحم ظاهرة بالغة التعقيد تحتاج إلى تحليل وظيفي دقيق، ستأتي أهم خطوطه العريضة في البحث اللاحق ونحيل تفاصيله إلى دراسة أوسع، بإذن من لا تنفسخ العزائم إلّا بقدرته.

والمقصود بالتزاحم بين مؤثّرين متقابلين على موضوع واحد، هو ما يحصل من تنافي الأثرين الممكنين؛ بحيث لا يتحقّق بالفعل إلا أحدهما.

فبين اقتضاء الفضاء العقلي الحسي الذي تلبّس به الطور الفقهي الثالث، من جهة، واقتضاء الفضاء العقلي الظني الذي تلبّس به الفكر المعتزلي، كما سيأتي توضيحه، من جهة ثانية، كان هناك حالة من التنافي التي لا تسمح إلّا لأحدهما بالظهور على الساحة الاجتماعية، بعنوان معتقد رسمي.

ولهذا السبب، فقد كان القرن الأوّل العباسي قرنا معتزليا في الجملة. وبهذا الاعتبار كان لهذا التيار الفكري دور هام في تعطيل مسار الهيمنة المتوقعة للمنهج النصوصي العقلي، وللمرجعية المدنية عموما.

* الهيمنة السلطوية من الهامش

رغم الموقع السلطوي الذي احتله بعض المعتزلة، فلا يمكن الزعم بأنّ موقع الظاهرة المعتزلية وفكرها ومنهجها قد غادر حاشية المشهد المعرفي: فلو كان الاعتزال ظاهرة جماهيرية لأمكنه تكميم أفواه المعارضين فردا فردا، ولما ألجأ الضغط الشعبي الخليفة المتوكل إلى ردة فعل متشنجة ضد المعتزلة، بعد الإفراج عن الإمام أحمد.

أما تفسير هذه المفارقة الإناسية، فيمكن أن يُردّ إلى التحليل الوظيفي لطبيعة التشكيلة البنيوية المنطقية الاجتماعية[1] واستمرار استقلالية البنية

---

[1]- راجع التحليل الوظيفي البنيوي للمجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، ودور البنى الثقافية للمجتمع في مقابل البنية السياسية، في الباب الثالث من كتاب منطاد الاقتصاد، ص167-174. والبحث هنالك مختصر عن البحث الأصلي الموسع: نظرية التكامل المنظومي، الذي نفدت طبعته الأولى وهو قيد الإعداد لطبعة منقّحة جديدة.

الحقوقية التشريعية بزعامة الفقاهة المدنية، وبقائها بعيدة عن تأثيرات البنية السياسية وابتزازاتها. وهذه الاستقلالية قد مكّنت القائمين على الشأن التشريعي والحقوقي من الحفاظ على مكانتهم لدى العوام، في نفس الوقت الذي لم يتورّطوا فيه مع السلطة أو عليها. فمن الناحية الجماهيرية بقي علماء الشريعة، محتفظين بموقعهم الأغلبي. ولم يقلل من ذلك علو النفير السلطوي في الكثير من المسائل العقائدية التي لم يكن يفهمها، فيستوعبها أو ينقضها، سوى بعض المثقفين؛ وهؤلاء لا يشكلون سوى أقلّية في كل مجتمع.

وهذا هو مغزى الهيمنة من حاشية المجتمع: فالظاهرة الاعتزالية نشأت هامشية؛ ثمّ ظلّت كذلك وهي في عزّ سلطانها السياسي. وبعد قرن من هيمنتها المطلقة، أعيد إقصاؤها إلى حيث كانت.

****

2. 4. 1. 2. البحث الثاني
التمنطق والسياسة
وأشرف العلوم

2. 4. 1. 2. 1. المغزى المنطقي لعنوان "أشرف العلوم"

مما تتميّز به الحضارة العربية الإسلامية، وكان سببا في الطول النسبي لفترة ازدهارها [1] أنّ العلوم الاجتماعية[2] التي كان الفقه ممثلها الوحيد خلال الطور المنطقي الأوّل، كانت تحتل مرتبة الشرف الأولى بين مختلف حقول المعرفة. والحقيقة أنّ ما اعتاد أن يُصدّر به علماء الإسلام كتبهم الفقهية من وصف لهذا العلم بكونه "أشرف العلوم" ليس محض تحكّم وإعجاب بما تميل إليه نفس المؤلّف، بل هو بعيد كل البعد عن ذلك؛ حيث يمكن أن يُزعم حتّى أنه مقتضى حكم الشرع!

---

[1]- لا يقاربها في هذا الطول إلّا الحضارتان القرطاجنية والرومانية. وكلتاهما تشتركان معها في الخاصية الآتي ذكرها. وفي المقابل فإن حضارة كان محور ثقافتها فلسفيا مثل الحضارة اليونانية الهيلينية لم تدم أكثر من ثلاثة قرون.

[2]- لاحظ التصنيف الذي تبنته الفدرالية الدولية للتوثيق؛ حيث العلوم الاجتماعية، منها التشريعات، تحتل العنوان الثالث. ويمكن استكشاف أهم خاصيات هذا التصنيف من خلال الموسوعات التي تبنته؛ نظير موسوعة بورداس 1976.

* التشريف التشريعي للفقه

كون الفقه "أشرف العلوم"، هو حكم شرعي كلّي مستنبط من مجمل المقاصد الشرعية الكلية. لأنّ ما لا يتم بيان المصلحة والمفسدة إلّا به فحكمه كحكم الموضوع المبيّن، أي الوجوب.

وبما أن تمام اجتماع الناس واستقرار نظمهم وحسن سير معاشهم والهدي إلى سبيل خيرهم وحسن عاقبتهم، إنما يتمّ بواسطة الفقه. فهو يبقى أشرف العلوم عند الناس، وعند المسلمين وغير المسلمين في الحضارة العربية الإسلامية لدى ازدهارها(622-1492م)، وحتى حين أفولها من خلال تشريعات السلطان العثماني العاشر سليمان القانوني(1566م) الشهيرة، وصولا إلى دستور عهد الأمان في تونس(1861م).

وبالقياس إلى الحضارات السابقة، تقف الحضارة العربية الإسلامية في موقع متميز: فالفقه، وعلومه الآلية، كان له من المكانة ما كان للقانون الروماني في روما، حيث اعتبر أشرف العلوم في الحضارة الرومانية منذ اختيارها النظام الجمهوري(509ق.م) حتى انقسام الإمبراطورية إلى شرقية وغربية(395ق.م). وقبل ذلك كان القانون الدستوري، مجسّدا في أوّل دستور عرفته البشرية، أشرف العلوم عند القرطاجنيين(814ق.م-146ق.م)، بل إن الدستور القرطاجني كان محلّ إطراء وإعجاب من قبل فلاسفة اليونان الذين تمنّوا لو كان مجتمعهم يتمتع بدرجة نضج المجتمع القرطاجني.

فإذا كان الأمر كذلك، وكان استقرار الممالك مرتهنا بعلوية البنية التشريعية الحقوقية: قانونا وقضاء، فإن إعطاء الأولوية لأي حقل علمي آخر واعتباره أصلا ذا أولوية بالنسبة للبنية السياسية، كما كان حال عقيدة الاعتزال في القرن العباسي الأوّل وعقيدة الرافضة في العهد العبيدي، نذيرا بقرب انفراط عقد الدولة وحدوث قلاقل قد لا تخرج منها سالمة. وهذا ما حدث فعلا في

زمن العباسيين حيث انفرط عقد الإمبراطورية العظمى التي ورثها بنو العباس عن بني أمية، وكذلك حال الدولة العبيدية في إفريقية حيث اضطر المعز لدين الله الفاطمي إلى الفرار بأنصاره إلى مصر، حيث سعى إلى عدم تكرار خطأ أسلافه في تونس، فأعاد للبنية الحقوقية التشريعية موقعها الريادي، إلى حدّ استطاع معه تضليل الناس حول عقائد العبيديين، وحول الهوية المذهبية لقاضي قضاتهم النعمان بن محمد، صاحب الكتاب الشهير: دعائم الإسلام!

والمحصّل من كل هذا، أنّ موقع الفقه في مجتمع مسلم لا بد أن يكون موقع العلم المهيمن، وهذا هو الدرس الذي سعى علماء المدينة إلى تلقينه لطلابهم؛ حتّى اشتهر على ألسنتهم الزجر الشديد عن الكلام.

* مغزى الزجر عن الكلام

هناك سوء تفاهم تاريخي كبير سببه كلمات كثيرة منسوبة إلى كبار علماء السلف، وأكثرهم من علماء هذا الطور الفقهي، ومفادها: زجر العوام عن الخوض في علم الكلام.

والحقيقة أنه في سياقنا التحليلي هذا، وحده، نستطيع أن نفهم كل ما جاء في ذم الكلام والبحث الجدلي في العقيدة. فما هو إلّا نهي عن ترويج بحوث ليس هناك أشد خطرا على العوام من انتشارها بلا تحصين منطقي؛ ولهذا الطرح وجهان:

الأوّل: سياسي ويكمن في قابلية أي بحث جدلي في أي مسألة عقائدية للتحوّل إلى أداة تعبئة سياسية، لصالح السلطة أو ضدها. وفي كلا الحالتين، يكون أثر البحث تفسيخيا لا تكامليا. فالعوام لا يزيدون من توهج فكرة إلّا بمقدار تعصبهم لها وتعصبهم على ما سواها، بحق أو بغير حق.

الثاني: أنّ مسائل الكلام خلافية بطبعها، وبحوثها لا تنتج علما يقينيا.

فلا تكون -عادة- إلا وقودا للفتن، ولا يحصل بها الخير والوفاق إلّا نادرا.

2. 4. 1. 2. 2. التهميش الظاهري للفضاءات الظنّية

في سياق مثل الذي تقدّم، من المنطقي أن لا تكون لفضاء معـرفي لا يطمـح لمعرفة اليقينية، ويكتفي بما هو ظني قابل للنقض، أي منزلة خاصـة. فهـو، في أفضل حالات التسامح، يمكن اعتبـاره بمثابـة أكـل الميتـة عنـد خشـية الهلاك جوعا!

ومـما خلّفتـه هـذه النظـرة العملانيـة المتمنطقـة تهمـيش كـلا الفضـاءين المعـرفيين الـذين كـان لهـما أدوار متميـزة في الطـور الفقهـي السـابق، وهـما الفضاء العقلي الظني والفضاء الأخباري، الذي لا يزيـد تقييـده بــ"الظنـي" في تعريفه شيئا، لندرة ما كان يقينيا من الأخبار.

ورغم نجاح عملية الحسم المعـرفي التـي احتضـنها الفضـاء المعـرفي العقـلي الحسي المدني، فإن كل ما مرّ من أمر ذلك الحسم المعرفي كان مقتصرا على مـا يستوجبه المنهج الفقهي المميز للطور الفقهي الثالـث، ولم يكـن قضـاء مبرمـا حاسـما في الحقـول العلميـة الأخـرى، مثـل حقـل الحـديث وحقـل العقائـد. فالهامشية التي أُلجئت إليها الفضاءات المعرفية كانـت مـن اقتضـاء هامشـية الحقول العلمية التي تحتضنها. ومن هنا وجب النظر في حقيقـة مـا آل إليـه هذا التوازن المختل عندما بدأت بوادر الحركة والزخم العلمي تظهر في شـتى الحقول العلمية الموازية للفقه وأصوله.

ومن هنالك سوف يتّضح الموقف بالنسبة للطور المنطقـي الأوّل الـذي بـدا -في آخر القـرن الثـاني- بالغـا أوج عـزه بعـد أن انتقـل علـم أصـول الفقـه إلى مرحلة التدوين المدمج، على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

* النصوصية العقلية في فضائها المعرفي الأمثل

من أهم ما يمكن استحصاله من ملاحظة الحركة العلمية في نهاية القرن الثاني، أنّ المنهج النصوصي العقلي قد نجح في فرض نفسه لا في مجال الاستنباط الفقهي فقط، بل على مجمل حقول العلوم الشرعية.

فلم يكن علماء السلف رضي الله عنهم يستندون إلى أي منهج آخر في أي بحث من أي حقل غير فقهي: فلم يشذّ الحقل العقائدي عن ذلك.

وقد كان للإمام مالك مواقف نادرة وجد نفسه فيها مجبرا على توضيح شبهة عقائدية؛ ومن خلال هذه الموارد النادرة تتأكد الظاهرة المشار إليها. وهيهنا واحد منها، لعله أشهرها.

* النصوصية العقلية في حراسة العقيدة

كان مما اشتهر به السلف الإعراض عن فتح باب الجدل في مسائل العقيدة. ولهذا، فقد كان حال السائل وحقيقة نيّته من السؤال محلّ امتحان وفحص قبل أن يُحظى بأي إجابة؛ وهكذا كانت سيرة الصحابة والتابعين، رضي الله عنهم. كذلك كانت سيرة الإمام مالك، فجاء في طبقات الشعراني: "وسئل رضي الله عنه عن معنى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فعرق وأطرق وصار ينكت بعوده في يده ثم رفع رأسه وقال: الكيف منه غير معقول والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وأظنك صاحب بدعة. وأمر بالسائل فأُخرج "[1].

في هذه الرواية ستة أحكام شرعية منسوبة للإمام مالك، وكلها ذات دلالة مزدوجة عقائدية وفقهية.

فأما الحكم الأوّل: فهو "المنع من تعقّل الكيف في ما يتعلق بالذات الإلهية". وهو تصريح بتحريم الخوض في المسألة على كلا المنهجين الظنّيين:

---

[1]- المدونة الكبرى، ج6، ص465.

العقلي والأخباري. فأما الأوّل، فهو واضح لاستحالة تصور الكيف في حق الله تعالى، مما يغلق باب كل قياس على الكيفيات التي اعتاد العقل تصورها.

وأمّا المنهج الظني الأخباري، فهو قاصر عن تقديم أي معلومة تصورية غيبية: فهو لا يستطيع أن يقوم بأي تقريب تصوري إلّا بالوقوع في التشبيه. فقد نقل النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه وصف ما أعده لعباده الصالحين فقال: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[1]. وفي هذا الكلام تصريح بالمنع التام من كل تشبيه يمكن أن يحل المشكلة التصورية. يمكن للمرويات القطعية تقديم فوائد غيبية هامة على مستوى التصديقات، لكن التصورات الغيبية تبقى خارج نطاق المتاح.

وأما الحكم الثاني: فهو "نفي الجهل بمعنى الاستواء". ونفي الجهل يعني طيفا واسعا من مراتب الظنّ يكون أعلاها اليقين. فباب المعرفة من هذه الجهة مفتوح لكونه لا يستلزم التشبيه: ولهذا فقد سمح المتكلمون على منهج السلف لأنفسهم بتفسير معنى الاستواء بعدة معان مأنوسة ومتداولة لا يستلزم أحدها شيئا من التشبيه أو التجسيم، مثل ما ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[2]، حيث أرجع التفسير إلى معنى الاستيلاء. ورغم التكلف في مثل هذا التأويل، فهو لم يقع في محذور مماثل لما وقع فيه الحشوية من تشبيه وتجسيم، تنزّه تعالى عن كل ذلك.

وأما الحكم الثالث: فهو "وجوب التسليم بما ورد به السمع". وهو حكم عام لكل الغيبيات التي ترد بطريق سمعي قطعي، كهذا. وهذا الحكم يدين العقلانية اللانصوصية التي لم تلبث أن احتلّت مكانا متميزا ضمن الطيف الفكري المعتزلي.

---

[1]- صحيح البخاري، ج6، ص21. صحيح مسلم، ج8، ص143.

[2]- الاقتصاد في الاعتقاد، ص87-88.

وأما الحكم الرابع: فهو "السؤال عن الغيبيات بدعة". لأنّ السؤال عن شيء لم يبينه القرآن الكريم كان يستفزّ قرائح الذين في قلوبهم مرض، ولربما يشرعون في عملية تصورية عقلية أو عملية أخبارية أساسها المظنونات التي ليس لها حجّية حتى في أهون أمور الدنيا. ومن هنا كان السؤال بدعة، بل هو رأس بدع عديدة محتملة.

وحيث أن تطهير الفضاء المعرفي من الوهميات والخرافات كان من أهم مقاصد المنهج المدني، فقد كان طرح مثل هذه الأسئلة على الملأ وأمام العوام نوعا من الإثارة، التي تعتبر نوع من أنواع السلوك الثقافي المستهجن الذي أدرجه السلف تحت عنوان "البدعة".

وأما الحكمان الخامس والسادس، فهما حكمان شخصيان متعلقان بالسائل الذي يبدو أنّ فراسة الإمام مالك قد كشفت حقيقة نيته، فأمر بإخراجه مهانا، متحملا في ذلك مسؤولية شخصية؛ بناء على جواز عمل القاضي بعلمه في ما هو دون الحدود وموارد الاحتياط من الأحكام القضائية.

****

2. 4. 1. 3. البحث الثالث
التمنطق الشامل
وحسم في الهوية

2. 4. 1. 3. 1. التمنطق الشامل والتطهير المعرفي في ظلّ التزاحم

مما تقدم بيانه أنّ التمنطق الذي يطمح إليه الفقه المدني هو ذلك الذي يكون شموله بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة من مفردات الحياة المتشرعة ولا من مركّباتها إلّا ويجعلها خاضعة لأحكامه.

وفي الموقف المعرفي الأخير الذي مر تحليله يتّضح أنّ هذا المستوى من التمنطق كان موجودا بقوة ومتانة عند رأس الهرم العلمي في زمانه. ويبقى السؤال مطروحا حول درجة تحقق هذا المقصد في المراتب الأدنى منه. ولا شكّ أنّ مطالعة المحاورات العقائدية العديدة المروية عن رجال ذلك العصر كاشفة عن تنوع وتعدد درجات التمنطق، لا فقط من شخص إلى آخر، بل من مجموعة مذهبية إلى أخرى. ومن هنا جاز الكلام عن تعدد المراتب في الحالة التزاحمية السائدة بين الفضاء المعرفي الحسي العقلي، من جهة، والفضاءين المقابلين الظنّيين، من جهة ثانية.

* تزاحم ذو مراتب

مما هو جدير بالإشارة أنّ مراتب التمنطق كانت من التعدد والتنوع بحيث يكاد عددها يضاهي عدد الفاعلين أنفسهم: فإذا حاولنا تحليل المواقف العقائدية في ضوء تفكيك مفردات هذا التزاحم وجدنا كل درجة من الالتزام المنطقي تنعكس على مستوى قوّة تحصين الفرد الفاعل في هذا الموقف: فإن كان في مستوى رأس الهرم، من حيث التمكّن المنطقي، فلا خوف عليه من الوقوع في أي نوع من أنواع المغالطة أو الغلط.

وإن كان في مراتب أدنى من ذلك، فمهما كانت الضمانات الشخصية والعلمية الأخرى، فهو يبقى عرضة للانزلاق المنطقي؛ وهو ما نشاهده من خلال الاختلافات الشديدة بين المالكية أنفسهم في بعض مسائل الفقه وإصرار البعض منهم على مخالفة العمل المدني في بعض المسائل التي وجدوا فيها حديثا شريفا مؤيدا لقولهم، رغم ما مرّ من متانة المنهج المدني في حسم هذا الأمر[1]. ومثل هذه المواقف غير نادرة في الفقه المدني.

فإذا كان المنتسبون إلى الفضاء المعرفي المدني غير متجانسين في مرتبة تمنطقهم، فلسائل أن يسأل: ما هي حظوظ تحقق شيء من هذا التجانس خارج المنظومة المالكية؟

وهنا يجب أن نعود إلى التحقق من فرضية البداية، وهي نجاح المشروع المدني في اكتساح سائر مناطق التفاعل العلمي والإنتاج المعرفي، كالعراق ومكّة ومصر. وحيث أنّ القبول بالمشروع المنطقي هو الأساس الأول للانخراط في المنظومة المعرفية المدنية، فإنّ الذي يجب معرفته قبل كل شيء، هو درجة تغلغل المنطق المنبث في كل واحد من هذه الأوساط. وأوّل ما يصدم الملاحظ،

---

[1]- لاحظ، مثلا الجدل الكبير حول السدل والقبض، كما نقله كبار أعلام المالكية مثل العلامة أحمد الدردير في الشرح الكبير، ج1، ص250، والعلامة محمد بن عبد الله الخراشي في شرح مختصر خليل، ج6، ص415-416.

في هذا السياق، هو وجود بؤرتين قويتين للمقاومة في وجه هذا المشروع: العراق ومصر.

* بؤرتان لمقاومة التمنطق الأصولي

كان لرواج المنهج الحنفي القديم[1] في العراق، وفقه الليث بن سعد في مصر[2]، دوران متماثلان في تعطيل انتشار التمنطق المدني الأصولي انتشارا مكانيا. ثمّ جاء المعطى السياسي المتمثل في تبني الخلافة العباسية فكر الاعتزال مذهبا عقائديا، فعزز من قوة مقاومة البؤرة العراقية، مضيفا للاعتبارات الفنية البيداغوجية اعتبارات أثقل وزنا، وهي الاعتبارات العقائدية المزعومة.

أما في مصر، فقد كان تمكّن عبد الرحمن بن القاسم وعدد من أقطاب المالكية، من فرض كلمتهم في تلك البلاد، عاملا كبيرا في إنهاء حالة "التمرد المعرفي" التي رفع لواءها الإمام الليث بن سعد، بمجاهرته الشهيرة برفض الخصوصية المدنية. ولا يخفى ما كان في هذا الرفض من استلزام للامتناع المطلق عن التمنطق الأصولي، بل الرفض للانخراط في المنظومة المعرفية المدنية التي يشكلها الفضاء العقلي الحسّي. وبعد استقرار الإمام الشافعي بمصر في أواخر حياته، انعقدت الظروف بالكامل لمنع آفة الجدل العقائدي من الاستشراء في تلك البلاد، بعد أن انتشرت انتشار النار في الهشيم بين أهل العراق الفاقدين للتحصين المنطقي.

---

[1]- الكلام عن القديم والجديد هو بلحاظ التحول الأصولي الذي حدث لأبي حنيفة إثر ملاقاته لوارث العلم المدني في زمانه، كما مر.

[2]- لاحظ تحليل خلفيات الجدل بين مالك والليث بن سعد في تحيين موجز لأصول الفقه المالكي، ص155، 158. أما النص الكامل للمراسلة بينهما فيمكن الرجوع إليه في تاريخ ابن معين، ج2، ص379.

* انبثاث المنطق في الميزان

ما أن يُفتح باب التوسعة المعارفية لإدخال العلوم الظنية ومناهجها العقلية أو الأخبارية الظنيّة، حتى يُطرح السؤال الآتي، من زاوية نظر عملانية صرفة: إلى أي حد يمكن الاطمئنان إلى استمرار تحصين العلوم من الوهميات، بعد أن سُمح للمتكلّم أو للفقيه الأخباري بالعمل في فضائه المعرفي الظني الخالي من مثل تلك الحصانات الذاتية التي يؤمّنها الفضاء المعرفي الحسي العقلي؟

ويمكن القول، بعنوان محصّلة نظرية، أنّ المنطق المنبث هو الضامن للاستقرار الأصولي، بلا منازع، باعتبار أنّ البديل المنطقي الذي بدأ يلوح في الأفق، وهو المنطق المدمج، كان مُتمحِّضا في البعد العقلي ومؤهلا للانزلاق إلى الفضاء الظني، كما وقع لبعض الأحناف الساقطين في الإثباتوية من خلال الحيل الشرعية[1].

2. 4. 1. 3. 2. ظاهرة استيداء الهوية

لا يمكن فهم الظاهرة الكلامية، والظاهرة الطائفية التي خلّفتها، خارج سياق التحليل الوظيفي المتجرّد من الالتزامات الطائفية أو المعارفية المسبقة. وقد كانت مجموعة "دراسات كلامية" محاولة للسير في هذا الطريق الصعب؛ ونكتفي هنا بالاستفادة من أهم نتائج الكتاب الرابع من هذه المجموعة بحوث في جذور الطائفية.

---

[1]- مما يجدر الانتباه إليه أنّ نظرية الحيل الشرعية تصطدم تماما مع النظرية المقاصدية. وكل فقه "المالية الإسلامية" المعاصر قائم على دعامة واحدة هي مشروعية الحيل الشرعية. وبالتأمل في مراحل الحكم الشرعي الثلاث: الثبوت والجعل والإثبات. ينكشف أن نظرية الحيل الشرعية ليست سوى تجسيد لنزعة مبالغة في التعويل على آخر مراحل الحكم الشرعي، وهي مرحلة الإثبات. ومن هنا جاءت تسميتها بـ"الإثباتوية".

والذي تحصّل من هذا الكتاب هو كون الظاهرة الطائفية ناتجة عن استيداء سياسي وليست، أبدا، نتاجا طبيعيا لحركة فكرية محورها البحث عن حقيقة دينية أو تاريخية ما. وخلافا للتوظيف الذي يكتفي بالاستفادة من شيء موجود وتوجيهه أو استعماله في وظيفة معينة، فإنّ كل عملية استيداء، هي إنشاء للموضوع المعيّن، وهو هنا: المشروع الطائفي، والعناية بتشكيله تنظيميا وتطويره على نحو يناسب دوره المرسوم له، وهو دور الأداة المحرّكة للجماهير.

وإذا نظرنا إلى المشهد الثقافي في أواخر القرن الثاني، انكشفت لنا حقيقة الخيبة التي مني بها المشروع الطائفي العباسي الذي قام -في ذلك العهد- على اختيار عقائدي غير موفّق، وهو ظاهرة الاعتزال.

فبعد أن عجز المنصور عن استيداء المنظومة المعرفية المدنية، ظنّ هذا الخليفة العباسي وبعض خلفائه من بعده أنّ فكر المعتزلة بإمكانه أن يفي بالدور المطلوب فيكون روحا لطائفة كبيرة بإمكانها أن تشكّل قاعدة جماهيرية واسعة يستقر عليها ملك بني العباس، ويحتكر جهاز السلطة توجيهها حيث يشاء. وزاد من هذا قوة هذا التوجه شغف قديم كان للخليفة المنصور بثاني مؤسسي ظاهرة الاعتزال، عمرو بن عبيد[1]، حيث أنه تأثر لموته إلى حد أن خصه برثاء لم يخص غيره به.

فما هي أسباب هذا الفشل؟

---

[1]- مما جاء في ترجمة عمرو بن عبيد: "عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري: شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين. كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة. واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: "كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد". له رسائل وخطب وكتب، منها "التفسير" و"الرد على القدرية". توفي بمران (بقرب مكة) ورثاه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه، سواه"(الأعلام، للزركلي، ج5، ص81).

* الموانع الذاتية من قبول الاستيداء السلطوي

يمكن أن نفكك الإجابة عن السؤال المتقدم إلى عدّة عناصر، أهمها وأشدها ارتباطا ببحثنا، هو: الطابع التطوري والانفعالي للظاهرة المعتزلية؛ فهذه الخصلة تجعل الاعتزال ممتنعا ذاتيا من الاستيداء. فمن حيث كثرة الانشقاقات والتطورات التي عرفتها هذه الظاهرة، كان من الصعب تحصيل محصل طائفي إلّا في ظرف إناسي بعيد عن مركز السلطة، وبالتالي بعيد عن متناول يدها. وهو ما حصل فعلا للواصلية في المغرب الإسلامي، حيث تحولوا إلى طائفة عديدة الأنصار، لكنها تحالفت مع أعداء العباسيين، أي: الخوارج، وساهمت في تأسيس الدولة الرستمية، كما أوضحناه في محله المذكور آنفا[1]. فكان هذا التحالف أوّل فشل ذريع مُني به العباسيون الذين لم يدركوا حقيقة هذا التيار المتحوّل على الدوام.

* الهوية المجتمعية بين الإسلام والإيمان

على هذا المستوى من البحث، لا بد من طرح أهمّ إشكالية ظهرت في ذلك العصر باحتشام شديد، وتفاقمت في عصرنا بعد الموجات الاصطلاحية المتعاقبة التي عرفتها الساحة الثقافية الإسلامية المعاصرة. وهي إشكالية الهوية العقائدية للمجتمع الإسلامي: هل يكفي الإسلام هوية للمجتمع أم يجب أن يكون مؤمنا؟

فإذا نظرنا بتأمل إلى موقف السلف من هذه المسألة؛ وليكن ذلك-مثلا- من خلال المحاورة المتقدمة حول "استواء الرحمن على العرش"، نستطيع أن نجزم بأنّ الموقف الرسمي للمنظومة المعرفية المدنية كان المنع من الخوض في الجزئيات العقائدية، وتحريم بحثها على الملأ العام. بل يمكن الذهاب أكثر من

[1]- لاحظ البحث في كتاب بحوث في جذور الطائفية، ص138-142.

ذلك: فالحكمان الخامس والسادس الصادران في حق السائل، كاشفان عن تحريم ما يمكن تسميته: "التفتيش عن العقائد"، وهي النية التي تستوجب الزجر الذي صدر عن الإمام مالك.

وإذا عرفنا أنّ هذه الظاهرة منتشرة ولم يخالفها سوى المتكلمين والمحدثين، وكلا النوعين خارج عن سياق المنظومة المدنية، استطعنا الجزم بأنّ إشكالية الهوية كانت مطروحة حينئذ من زاويتي نظر مختلفتين:

فأما الأولى: فهي مدنية، وشعارها: {لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ}[المائدة:101] ومنهجها تحريم تفتيش العقائد، بل تجريمه. وبالتالي فإن الهوية هي الإسلام من حيث هو انخراط في العقد الاجتماعي المدني المحمدي، الذي تشكله المنظومة الفقهية الاجتماعية، ولا سلطان لأحد فيه على قلوب الناس سوى خالقها. وتبقى معتقدات كل فرد سرا من أسراره، يكاشف به نفسه في خلواته.

وأما الثانية: فهي زاوية النظر الكلامية. ومن هذه الزاوية يعتقد كل من المتكلّم والمحدث، على حد سواء، أنّ واجبه هو نشر معتقداته بين الناس. وهنا تتدخّل العوامل السلطوية، سواء في الحكم أو في المعارضة، لتستغل هذه الدعوات وتكيفها وتشكلها بحسب مآربها السياسية. وهو معنى الاستيداء السياسي للدعوات العقائدية، وتحويلها بالتدريج إلى ظواهر طائفية.

****

2. 4. 2. المبحث الثاني

الفكر السياسي الهامشي

بين الفلتان المنطقي والسلطوية

2. 4. 2. 1. البحث الأوّل

الانفلات المنطقي

بين الهامشية والسلطوية

2. 4. 2. 1. 1. بين التمنطق الشامل والفلتان المنطقي

لقد كان التمنطق الشامل مطمحا عاليا، هو أقرب إلى أحلام الحكماء والفلاسفة منه إلى مشاريع الفقهاء والعلماء. والذي يمكن ملاحظة تحققه بالفعل، خلال الطور الفقهي الثالث والطور المنطقي الأوّل، ليس تمنطقا شاملا بمعناه الكامل، بل هو منظومة معرفية مستقرّة كانت النزعة الواقعية لثقافة عهد الخلافة الراشدة، منذ الصدر الأوّل، أوّل مؤسسيها.

* أركان المنظومة المعرفية المدنية

كانت منظومة الجيل الأوّل من ورثة العلم النبوي منتجة لمعرفة يمكن أن

نطلق عليها اسم: "المعرفة المدنية". وقد بقيت هذه المنظومة حية على مرّ الأجيال وهي تتميز بالمواصفات الآتية:

أولا: هي تسعى للاحتفاظ بالتمنطق الشامل هدفا ومقصدا قد يحققه البعض ولا ينجح في الوصول إلى تحقيقه البعض الآخر؛ ولكنه يبقى هدفا منشودا، وأفقا للحركة الفكرية: وهو الذي يسمّى "الأفق المنطقي".

ثانيا: تعتمد على الفضاء المعرفي الحسي العقلي اعتمادا كاملا في معالجة المعطيات الواردة إلى كل حقل بحثي.

ثالثا: لا تعترف بغير المنهج النصوصي العقلي جهازا منتجا للمعرفة الدينية ذات الحجّية.

وقد كانت العقليات النقدية تعمل دوما على التشكيك في نجاعة حكومة المنظومة المعرفية المدنية، حتّى عندما اضطرّت الظروف هؤلاء الناقدين، نظير الخوارج والرافضة والمرجئة والقدرية والحشوية والمعتزلة، إلى اللجوء إلى حاشية الساحة العلمية، حيث يمكنهم الانفراد بضحاياهم من المريدين الفاقدين لكل تحصين منطقي، وممارسة كل أنواع غسل الدماغ عليهم تحت ستار النقد، في مأمن من عيون حرّاس المنظومة المعرفية المدنية المنتشرين في معظم المساجد، والمهيمنين على أكثر منابرها.

* امتداد المنظومة المعرفية المدنية

لقد تحوّلت المنظومة المعرفية المدنية برئاسة الإمام مالك في المدينة وبزعامة عدد كبير من تلاميذه الذين توزّعوا في مصر وإفريقية والأندلس، وحتّى في العراق رغم المنافيات المعرفية التي مرّ ذكرها، إلى منظومة معرفية شعبية مهيمنة من خارج البنية السياسية، لا بواسطتها.

فبعد رفض الإمام مالك لعب دور شاهد الزور لفائدة نظام الجور العباسي،

تعززت مكانة المنظومة المعرفية المدنية بين متشرّعة المسلمين في كل مكان. ونشط تلاميذ الإمام مالك في ترويج هذه المنظومة المعرفية ومنتجاتها العلمية: فقها وأصولا ومعارف، بكل اجتهاد؛ فأقبل عليهم طلبة العلم من كل حدب وصوب[1]. وقد تطرّف بعضهم في الانتصار لمذهبه حتّى وصل به الأمر إلى قمع المخالفين: فكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي، رغم تسليم الإمام مالك نفسه باجتهاده[2]، أشهر من تعرّض لهذا الاضطهاد في مصر. بل يقال أنّ أشهب القيسي(204هـ)، وهو أحد أبرز تلاميذ مالك في مصر، هو الذي أغرى بالإمام الشافعي حتّى ضربه بعض المتعصبين ضربا مبرّحا، يبدو أنه كان سببا في مرض وفاته[3]، رضي الله عنه. وبدون محاولة تقديم مبررات واهية لهذه الجريمة، لا بدّ من التوقف عندها، للاعتبار، لأنها متكرّرة على مر التاريخ.

* تحوّل التقليد الهامشي إلى مسلك غوغائي

إنّ الممارسة الهمجية والعدوان الوحشي اللذين كان الإمام الشافعي ضحية لهما، كانا تعبيرين عن حالة مرَضية خطيرة كانت تهيمن على ذلك "الهامش الثقافي": فهو فضاء يبحث عن استقراره من خلال توريد منظومة معرفية

---

[1]- لا يجوز أن نغفل عن كون الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، الذي كان له أكبر الأثر في ترويج الفقه المدني بالقيروان، كان تلميذا لعبد الرحمن بن القاسم ولم يتمكّن من الالتحاق بالمدينة المنورة للأخذ عن مالك مباشرة. فكان يتحسّر كل حياته على ذلك، ويلعن ضيق ذات اليد الذي جعله يكتفي بتلميذ مالك في مصر، في حين كان الأستاذ نفسه على قيد الحياة!

[2]- راجع الترجمة المفصلة للإمام الشافعي في سير أعلام النبلاء، ج10، ص5-98.

[3]- بقطع النظر عن صحة هذه الرواية فقد كان من الثابت تعرض الإمام الشافعي لأذى المتعصبين عليه وقد شهد بذلك الحافظ الذهبي، على ما عرف عنه من تحفظ، فقال: "ولا ريب أن الإمام لما سكن مصر، وخالف أقرانه من المالكية، ووهى بعض فروعهم بدلائل السنة، وخالف شيخه في مسائل، تألموا منه، ونالوا منه، وجرت بينهم وحشة"(سير أعلام النبلاء، ج10، ص95)

جاهزة يمكن أن يُحمل عليها الناس، فيُجبرون على تقليدها فقهيا وحفظ تعاليمها العقائدية دون تفكير قد يكون مجلبة للخلافات.

والحقيقة أنّ هذا التعصب القصووي الذي جاوز كل الحدود الشرعية، كان يُعبّر عن حالة التوتّر التي كانت غالبة على بلدان الهامش الثقافي، أي كل المناطق والمراكز الحضرية التي لم تتحوّل بعد إلى منارات إشعاع مستقلة. فهذه "الهوامش الثقافية" قد كانت بحاجة إلى حدّ أدنى من الاستقرار التشريعي الذي يحفظ مصالح العامة واستقرار النظم؛ ولم يكن هنالك أفضل من التمنطق الأصولي لحفظ هذه المكاسب. ولهذا، لم تكن أيّ حركية اجتهادية متمردة على المنظومة المعرفية المدنية مرحّبا بها، حتّى إن كان رائدها أبرز من تخرّج من مدرسة الإمام مالك: الإمام الشافعي.

والذي كان يزيد في حدّة ذلك الانفعال وعنفه، ما كانت تؤمّنه المنظومة المعرفية المدنية من استقرار نفساني واجتماعي للمسلمين الذين يعيشون في كنفها، بحيث صار كلّ ما من شأنه أن يشكّك في أركان هذه المنظومة يُنظر إليه أنه باب من أبواب الفتن، ونوع من أنواع التشكيك في العلم النبوي.

* الانفلات المنطقي الهامشي

إنّ ما مرّ الكلام عنه من استقرار المنظومة المعرفية المدنية في مركز الخلافة وهوامشها الحضرية لا ينفي وجود حركية فكرية مختلفة تماما في ظروف أخرى. فالذي لا يجوز أن يغيب عن النظر، أنّ هذه الظاهرة كانت محدودة بحدود إناسية واضحة: فقد كان هذا هو شأن المجتمع الإسلامي الهامشي الحضري. أمّا غير الحضر من الهامشيين، فقد كان لهم شأن مختلف: فلم يكن كلّ قاطني هوامش البلاد الإسلامية -آنذاك-قد أُشربوا المنظومة المعرفية المدنية في قلوبهم: فها أنّ معظم المجاميع البدوية وشبه البدوية التي كانت

تقيم أو تتنقل في حواشي المراكز الحضارية الكبرى، قد أظهرت، على مر التاريخ، استعدادا دائما للمشاركة في كل حراك ثوري يرون فيه فرصة لتحسين أوضاعهم: فهم، بتعبير الإمام علي، كرّم الله وجهه: أتباع كل ناعق[1]!

وهكذا، ففي تلك الحاشية الممتدّة التي كانت تزداد ابتعادا عن ثقافة المركز، يوما بعد يوم، ترعرعت تيارات فكرية عديدة تنعت، حقا أو بهتانا، بالقدرية أو الجبرية أو المرجئة أو الحشوية، ناهيك عن عشرات التفريعات والانشعابات التي شهدتها حركات المعارضة السياسية المنتسبة لحركات الخوارج أو لفرق الشيعة.

والجامع المشترك بين كل هذه التيارات الفكرية هو تمرّدها على المنظومة المعرفية المدنية، ورفضها الانتساب إلى الفضاء المعرفي الحسي العقلي، وتبنّيها لأحد الفضاءين المعرفيين الظنّيين الرائجين آنذاك: الفضاء العقلي الظني أو الفضاء الأخباري الظني.

بهذا الاعتبار، يصحّ أن نصف حالة هذا الهامش بأنه "حالة انفلات منطقي". وهذا الانفلات يتراوح بين التمرد الصريح على المنظومة المعرفية المدنية، كما كانت سيرة المعتزلة والحشوية، والتفصّي من بعض عناصر هذه المنظومة، دون الكلّ، وخاصة منها تلك العناصر المنطقية التي يراد الاجتهاد على خلافها، كما فعل الليث بن سعد عندما رفض الإذعان إلى الفضاء الحسي العقلي وما يفرضه من حجّية العمل المدني.

2. 4. 2. 1. 2. الفلتان المنطقي والنزوع السلطوي

إنّ الانفلات المنطقي المشار إليه حالة مؤقّتة مدعوة للزوال والتحوّل إلى

---

[1]- قال الحافظ ابن عبد البر: "روي عن علي رضي الله عنه قال: الناس ثلاث فعالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة والباقي همج رعاع أتباع كل ناعق"(جامع بيان العلم وفضله، ج1، ص29).

إحدى حالتين: توازن جديد، أو استقرار لعدم توازن منطقي يكون مكرّسا لحالة تعاضلية أو تزاحمية.

وفي كلتا الحالتين، تكون البنية السياسية هي الأقوى تأثيرا والأوضح اقتضاء للتغيير المنظومي الشامل. وهذا هو مغزى القول بأن الانفلات المنطقي هو في جوهره ظاهرة سياسية.

* الانفلات المنتج لمنظومة معرفية جديدة

تقدّم أنّ الانفلات المنطقي يمكن أن تحصل منه حالة من الاستقرار المنطقي الجديد. وهذا الاستقرار يكون تعبيرا عن ميزان قوى اجتماعي وسياسي جديد. ومثاله ذلك الذي حدث في مصر -بالتدريج- عندما وجدت بعض العشائر في فقه الإمام الشافعي فرصة سانحة للتميز وإحراز نوع من الاستقلال الثقافي تجاه المركز العباسي. فاستقرت بينهم منظومة معرفية مدنية معدّلة لتحل محل المنظومة المدنية الأصلية. وقد تمظهرت هذه المنظومة في تهذيب الجهاز الأصولي المالكي بحيث برزت الشخصية الأصولية المتميزة للشافعي. وهنا توجد نكات علمية أصولية يجدر الاطلاع عليها في محله من الكتاب الثالث من مجموعة "أطوار الاجتهاد ومناهجه".

* الفلتان المنطقي الثوري

قد لا يحل محل الانفلات المؤقّت نظم جديد، كالذي مرّ آنفا، بل يحلّ محله نوع من الفوضى المنطقية المستقرّة التي تتعاضل أو تتزاحم فيها عدّة عوامل تأثير، فيصدق عليها عندئذ اسم "حالة الفلتان المنطقي".

والفلتان يختلف عن الانفلات من جهتين:

فالأوّل مستقر بينما الثاني متزلزل.

والأوّل غير محتاج إلى علة خارجية تديره أو تعدّل فيه بينما الثاني مرتهن دائمًا بالقوة التي سببته.

لذا فإن التحوّل من حالة الانفلات المؤقتة إلى حالة من الفلتان المستقر يحتاج إلى حدوث تضخّم كاف للعوامل الذاتية التي لها مصلحة في ديمومة الانفلات وتحوله إلى حالة مستقرة. وهذا ما نشاهده من خلال تعاظم شأن بعض الحركات الهامشية وتحوّلها إلى قوى سياسية محرّكة ودافعة للمجتمع نحو توازنات جديدة. وهنا يمكن الحديث عن الفلتان الثوري، أي: ذلك الذي يحرّر القوى الفاعلة من ارتباطاتها المنظومية القديمة، ويُحكم ربطها بالمشروع المنظومي الجديد، وهو ما تقوم به الدعوات الدينية الهامشية في آخر مراحل إعدادها للثورة.

ولا يخفى ما في مفهوم الانفلات من نسبية: فهو انفلات بالقياس إلى ما كان التمرد عليه؛ وهو هنا: المنظومة المعرفية المدنية وما يلازمها من تمنطق أصولي. فيكون الانفلات -في الحقيقة- تخلّصا من كل التزام تجاه النظم السائد الذي تعتبر المنظومة المعرفية أساسا لاستقراره، باعتبارها المزود للمجتمع بما يحتاجه من قواعد سلوكية وقيمية على مستوى بنيتيه الثقافيتين: البنية الحقوقية التشريعية والبنية الأخلاقية القيمية.

ومن هنا تتضح معالم كل حراك ثوري حقيقي هامشي: فهو لا بد أن يستهدف تغيير هاتين البنيتين الثقافيتين بما يمهّد الطريق أمام تعبئة القوى الفعالة لإنجاح العمل الثوري المباشر الذي لا بد أن يشتمل على قدر من العنف والجرأة على سفك دماء المسلمين، فيتطلب تهيئة خاصة للنفوس للإقدام على ذلك المحظور الذي يفترض أنهم قد تربّوا على وجوب اجتنابه بأي ثمن.

* السلطوية في عين الهامشية

لم يكن البقاء على هامش مركزي القرار السياسي أو المعرفي: في بغداد أو في المدينة اختيارا ثقافيا واعيا على الدوام. بل لعلّ الظرف الاجتماعي، والإناسي عامة، كان العامل المحدّد في الأغلب.

فقد كان بقاء معتزلة العراق، مثلا، على هامش مركز السياسة في بغداد، ظرفيا، فلم يفوّتوا أول فرصة سانحة للانقضاض على السلطة، كما سيأتي.

ولكنّ مثل هذه الفرص لا تتاح لكلّ صاحب دعوة هامشية: لذا، فقد بقيت معظم هذه التيارات الفكرية المهمشة ثقافيا على حالتها الهامشية السياسية؛ وتلك كانت القاعدة العامة.

ولكنّ حاجة أيّ سلطة جديدة إلى قاعدة جماهيرية تتغذّى من ثقافة خاصة يمكنها أن ترفع من منسوب التعلّقات السلطوية للجماهير، جعل هنالك استثناءات دائمة: فالسلطة حديثة التكوين تتخيّر، دائما، من بين تلك التيارات الهامشية ما يناسب أغراضها، وتحاول فرضه بعنوان فكر رسمي، وترويج منتوجاته بعنوان "الثقافة الشرعية".

وإذا عرفنا أنّ الحياة الهامشية كثيرا ما تكون ملازمة للوقوع تحت أشكال مختلفة من الجور والظلم والتعسف، فإنّ الفكر الهامشي يكون ميالا بطبعه للتجذّر والاستعداد للانتفاض والثورة، لا لشيء إلّا للثأر الشخصي أو النوعي، أحيانا؛ ناهيك عن الدواعي الأخرى التي قد تكون من صلب منظومته المعرفية، كالاعتقاد بوجوب القيام على السلطان الجائر، وهو الشعار الذي يشترك فيه بعض المعتزلة مع الخوارج، ولا يكون ذلك إلّا في إطار تمرد شامل على المنظومة المعرفية المدنية.

وفي هذا الإطار، تحديدا، جاز القول أنّ كل فكر هامشي هو فكر سلطوي بالقوة، ما لم يتحصّن بتمنطق بديل يكون عاصما له من الانحراف.

2. 4. 2. 2. البحث الثاني
الفلتان المنطقي الثوروي
في ضوء التجربة الواصلية

2. 4. 2. 2. 1. التمرّد المعرفي بين الإصلاحية والثوروية

كان الوضع الثقافي والسياسي في بداية الحكم العباسي في غاية الاحتقان. وقد زاد في هذا الاحتقان والتوتر إحساس الناس بأنّ ثورتهم قد سرقها "اللصوص العباسيون". وهذا هو التعبير الذي اشتهر على لسان الإمام أبي حنيفة، وزاد في تعميق تبنّيه وشدة رواجه الموقف العملي الثوري للإمام مالك، وحملة التصفيات التي تعرّض لها كل من كان يخشى العباسيون جانبه.

لهذا، فقد كان التمرّد على المنظومة المعرفية المدنية يحمل صاحبه -فورا- إلى مفترق طرق سياسي: فإمّا أن يعيش هامشيته الفكرية في نطاق محاولة تأقلم مع المنظومة المجتمعية المهيمنة؛ وإما أن يحاول تحويل ذلك التمرد المعرفي إلى عملية تغيير للمنظومة المجتمعية السائدة، جزئيا أو بشكل كامل.

* طريقان للخروج من الهامشية

أمام حالة التمنطق الشامل التي فرضتها المنظومة المعرفية المدنية بين

الأوساط المتشرعة، كانت كل تيارات الهامش تعلم أنّ خروجها من هامشيتها لا يكون إلّا بقوّة دافعة تكسر حواجز التهميش التي تحول بينها وبين الامتداد والتواصل الجماهيري الواسع.

وهكذا، فقد كان بقاء المخالفين المنتمين إلى العديد من التيارات الهامشية بعيدا عن دائرة الفعل الجماهيري الواسع يبدو أمرا محتوما. ولم يكن ليغير من هذا الأفق القاتم إلّا الطموح السياسي المتبقي لدى البعض من المنتمين إلى هذه التيارات الفكرية. فكان طموحهم هذا هو الذي يحملهم على السعي إلى النفوذ إلى البنية السياسية واحتلال مواقع تأثير اجتماعي مباشر، بواسطتها. ولم يكن أمام كل طامح للخروج من التهميش سوى اختيار أحد حلّين: الثورة أو الإصلاح من الداخل.

فأما الحل الثوري، فهو الذي كان قد انتهجه الخوارج وبعض الشيعة المعروفين بـ"الزيدية" و"الإسماعيلية"، وهو الحل الذي تورّط فيه بعض الحسنيين، المتمردين من داخل المنظومة المعرفية المدنية نفسها، والرافضين التسليم أمام عملية التحيّل الكبرى[1] التي أوصلت بني العباس إلى السلطة.

وأما الحل الإصلاحي، فهو ذلك الذي يعتمد على اختراق السلطة عن طريق انتداب أحد أركانها وكسب ولائه فكريا، أو عن طريق تسريب شخصيات مؤثّرة تحمل فكر التيار داخل البنية الحاكمة، فيصبح وزيرا أو مستشارا للخليفة، مثلا. وهذا هو الطريق الذي انتهجته المعتزلة خلال النصف الثاني من القرن الثاني والثلث الأوّل من الثالث.

---

[1]- حقيقة الصراع بين البيت العلوي الحسني والبيت العباسي تعود إلى اعتقاد الحسنيين أنّ المشروعية الثورية تعود إليهم، بسبب قرابتهم بمؤسس التنظيم الثوري الذي قاد الانتفاضة المسلحة على الأمويين، وهو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. راجع البحث الجيد المختصر لهذا الموضوع في رسالة "جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول" لسميرة مختار الليثي.

* من الانفلات المنطقي الهامشي إلى السلطة

لقد شهدت الدولة العباسية تاريخا حافلا بالاختراقات التي كان روّادها في بداية أمرهم من ضحايا الانفلات المنطقي ثمّ تحوّلوا إلى روّاد لحركات سلطوية سعت إلى اختراق جهاز الدولة ونجحت في ذلك إن قليلا أو كثيرا، فيدوم اختراقها ذاك زمنا قد يكون قصيرا أو طويلا نسبيا.

وما من شكّ في أن أوّل تيار قد نجح على الجبهتين الثورية والإصلاحية كان تيار المعتزلة.

فمن جهة كان شغف الخليفة المنصور العباسي برائد الاعتزال في زمانه عمرو بن عبيد، عاملا في جعل عملية اختراق حواجز التهميش، والتسلل إلى مركز القرار والتأثير السلطوي في الدولة العباسية، أمرا يسيرا على المعتزلة.

ومن جهة أخرى، كان للواصلية الثائرين في أقصى المغرب حظ عظيم في تأسيس أوّل دولة للخوارج، وهي الدولة الرستمية. فكان لهم بذلك فرصة إضافية لنشر بعض أطروحاتهم في ذلك الوسط المفتقر للفكر والمتعطّش لبديل يخرجه من حالة التيه التي كان الانقطاع عن المنظومة المعرفية المدنية قد ألقاهم فيها.

2. 4. 2. 2. 2. ظاهرة التحالف بين الخوارج والواصلية

من المهم الإشارة إلى أنّ بداية هذا المشروع السياسي الفريد[1] كانت سهلة نسبيا. فإن كانت هذه التجربة تماثل ما حصل في بعض بلاد المشرق من توافقات بين المعتزلة والحركات الثورية الأخرى، كالزيدية في اليمن، حيث كان

---

[1]- وجه الانفراد هو هوية أطراف التحالف الأخرى: الخوارج. أما عندما تكون أطراف التحالف الأخرى مفتقرة لعقيدة إقصائية كما هو حال الحسنيين الأدارسة أو زيدية اليمن، فتحالف المعتزلة معهم يكون طبيعيا.

اتفاقهم على جواز الخروج على الإمام المتغلّب هو الجامع الأوّل بينهم، فالذي ميز تحالف الخوارج مع الواصلية في المغرب كان عنصرا عقائديا آخر، وهو عدم شرطية نسب الإمام، خلافا لما يعتقده جمهور المسلمين من شرطية نسبه القرشي، وما يعتقده الزيدية من شرطية نسبه العَلوي.

* تحالف ضدّ التهميش السياسي الممنهج

كان اتفاق الفرقتين على القول بجواز إخراج الإمارة من القرشيين كفيلا بتسهيل عقد التحالفات السياسية بين كل المهمّشين السياسيين. فلا يجوز أن يغيب عن النظر أن الجماهير التي كان يعول عليها كلا الطرفين لتأسيس هذه الدولة الجديدة على أنقاض الدولة الأموية البائدة، وقبل استتباب الأمر للدولة العباسية الجديدة[1]، كانت أمازيغية(بربرية) وليس من ديدنها التسليم لقيادة وحكم غير أبناء جلدتهم، إلا إذا كانوا يشتركون معها في خصوصيات يعتبرونها هامّة، كالوقوع تحت نوع واحد من أنواع الضغط والظلم. وأوضح مثال لهذا الظلم الموحّد للمظلومين: الإقصاء السياسي.

وعندما يكون القائد المقترح يعاني من مشكلة مماثلة لما يعانون منه، وهو الإقصاء بحكم الشرع عن الرئاسة الأولى، تكون النفوس مستعدة للتنازل، وينفتح باب التوافق. وقد توفر هذا الشرط بعبد الرحمن بن رستم.

فهل يمكن القول بأن النعرة الشعوبية هي التي وحّدت بين هذا المهاجر الفارسي وتلك الجماهير الأمازيغية، فلم يكن العنصر العقائدي المشترك إلا غطاء لها؟

[1]- لا يخفى التزامن بين ثورة الأمازيغ تحت راية الخوارج والمعتزلة في المغرب وثورة محمد النفس الزكية والزيدية في المشرق. ولولا هذا التزامن لما كان من السهل تأسيس الدولة الرستمية.

وهل كان هذا التحالف، في نظرهم، شكلا من الانتصاف مما كانوا يعتبرونه مظلمة وتهميشا ممنهجا، بدأ مع انهيار نظام الخلافة الراشدة وتعمّق خلال العهدين الأموي والعباسي؟

* أهمية دور الواصلية في إنجاح التأسيس

قرر ابن خلدون[1] هذه التجربة باختصار، قائلا: "كان عبد الرحمن بن رستم من مسلمة الفتح وهو من ولد رستم أمير الفرس بالقادسية وقدم إلى إفريقية مع طوالع الفتح، فكان بها. وأخذ بدين الخارجية والإباضية منهم. وكان صنيعة للمتة وحليفا لهم...

وبعد هزيمة أولى للخوارج أمام جيش المنصور العباسي سنة144 في طرابلس، ومقتل أبي الخطاب زعيمهم، فرّ عبد الرحمن بن رستم من القيروان، حيث كان واليا لها من قبل أبي الخطاب، إلى تخوم صحراء المغرب الأوسط، حيث كان يستقر حلفاؤه من لمتة... فاجتمعوا إليه وبايعوا له بالخلافة".

وهنا أهمّ مقطع في هذا السياق التاريخي: كيف يبايع اللمتيون عبد الرحمن بن رستم الفار إليهم من هزيمة منكرة؟ فلم يكن هذا الأمر ليحدث لولا قوّة الرابطة العقائدية التي كانت تجمعهم.

وهنالك قدّم بن خلدون وصفا جغرافيا مختصرا عن موقع حاضرة الخلافة الجديدة: تاهرت. ومن خلال الوصف الذي قدّمه نستطيع أن نتعرف على بعض خصال هذا الزعيم الخارجي فقد كان ذا نظرة استراتيجية صائبة مكّنته من اختيار مكان حصين ليكون ملاذا آمنا لأنصاره مهما كثر عددهم.

"...إلى أن هلك عبد الرحمن وولى ابنه عبد الوهاب من بعده...".

---

[1]- تاريخ ابن خلدون، ج6، ص121-122.

وقد أكّد بن خلدون أنّ عبد الوهاب هذا كان محلّ توافق لعدة طوائف: "الإباضية والصفرية والواصلية. وكان يسلم عليه بالخلافة وكان أتباعه من الواصلية وحدهم ثلاثين ألفا، ظواعن ساكنين بالخيام. ولم يزل الملك في بني رستم هؤلاء بتاهرت وحازتهم جيرانهم من مغراوة وبنى يفرن على الدخول في طاعة الأدارسة، لما ملكوا تلمسان. وأخذت بها زناتة من لدن ثلاث وسبعين ومائة، فامتنعوا عليهم سائر أيامهم إلى أن كان الاستيلاء إلى أبي عبد الله الشيعي على إفريقية والمغرب سنة ست وتسعين ومائتين، فغلبهم على مدينة تاهرت وأسرهم."[1]

من هذا التقرير يتّضح أن تأسيس الدولة الخارجية الأولى كان مبنيا على توافق عدة فرق إسلامية، كانت قد تحولت إلى طوائف بعد أن وجدت لها حاضنات اجتماعية مناسبة. وأهم هذه الطوائف: الإباضية التي انتسب إليها عبد الرحمن بن رستم، والصفرية، وهم من أشد فرق الخوارج دموية، والواصلية، وهم الذين يهمنا أمرهم أكثر من سواهم. فالذي يستحق الدراسة فعلا هو: كيف تحوّلت هذه الظاهرة الكلامية العقائدية، في ظرف زمني لا يزيد عن عقدين، إلى طائفة كثيرة العدد وذات شوكة حقيقية؟ أليست هذه الحقيقة كاشفة عن مشكلة معرفية حقيقية في تلك البلاد التي يمكن اعتبارها تجسيدا لمفهوم "الهامش" بمعناه الإناسي الذي يقابل "المركز"؟

* ماذا كان يحدث في الهامش؟

بالحساب العادي لتطور الدعوات وتحولها إلى طوائف تجمع بين الانتماء العقائدي والانتماء العشائري، كان تحوّل الظاهرة المعتزلية إلى ظاهرة طائفية مستقرّة يحتاج إلى جيل كامل، وقد يكون العقد الواحد كافيا لعشيرة قليلة

---

[1]- المصدر السابق.

العدد. ومهما يكن الأمر، فحين قدوم عبد الرحمن بن رستم إلى تلك النواحي لتأسيس الحاضرة الجديدة تاهرت، لم يكن قد مر على بداية انتشار دعوة المعتزلة سوى بضع سنوات. فلم يكن يفترض أن تكون قد تشكلت للواصلية طائفة في ذلك الزمان قريب العهد بحياة واصل نفسه. فلسائل أن يسأل كيف استطاع الواصلية أن يجندوا ثلاثين ألفا من أتباعهم في خدمة الدولة الرستمية الناشئة.

هذا الرقم، حتى مع فرض المبالغة الكبيرة فيه، يكشف عن ظاهرة إناسية شديدة الأهمّية، وهي سرعة التشكل الطائفي في بلاد المغرب، كلما كانت الدعوة متطابقة مع الهوى النفساني وغير مصطدمة مع البنية المنطقية المهيمنة بين نخبتها. وإذا عرفنا أنّ البنية المنطقية التي كان بإمكانها الرواج في وسط يهيمن عليه الخوارج لا يمكن أن تكون سوى البنية المنطقية الظنية، حيث يتعايش الخطاب الظني مع الخطابين الوهمي الشعري والسفسطائي، فإنّ حقيقة ما كان يجري حين انتشار دعاة الخوارج والواصلية تنكشف لنا بالكامل: فهؤلاء الدعاة لم يكن عليهم سوى جني ثمار الجهالات التي انتعشت في الفضاءين المعرفيين الهامشيين اللذين تقاسما الهيمنة في كل الهامش الإناسي للخلافة الأموية ثم العباسية ومن بعدهما جميع الدول التي أرادت أن تقوم على منظومة معرفية مدنية.

فما الذي كان يستهوي الأمازيغ من عقائد واصل بن عطاء؟

لا يمكن الزعم بأنّ البعد العقلي في منهج الاعتزال هو الذي كان يستهويهم، لأن أكثر الأمازيغ البدو، آنذاك، كانوا يميلون إلى الخوارج المتمسّكين بالمنهج النصوصي الاستظهاري المنتسب للطور الفقهي السابق، في حين انخرط الحضر

منهم في المنظومة المعرفية المدنية بفضل دعاتها الأوائل وأشـهرهم الحلـواني[1] ثمّ علي بن زياد(183هـ)[2].

الجواب الأوّلي الذي يمكن تقديمه هو أن الذي اجتمع حولـه كـل المـؤتلفين في تاهرت، هو الجامع بين كل تلك الفرق، وهو تجويزها لإمارة غير القرشي!

لكنّ هذا العنصر، على أهمّيته، لا يمكنه أن يؤسس منظومة معرفيـة بديلـة عن منظومة المركز. ومن هنا تعيّن تعميق البحث.

2. 4. 2. 2. 3. الأسس الأولية للتحالف المعتزلي الخارجي

من أجل فهم ظاهرة المعتزلة، من حيث هي حركـة فكريـة وسياسـية ذات أجيـال متلاحقـة مـن الأطروحـات العقائديـة، مـن الضروري تحليـل الموقـف العقائدي والسياسي الذي أقدمت عليه أولى فرقهم، وهي الواصلية، والمتجسد في تحالفها مع الخوارج الإباضية والصـفرية وتأسـيس أوّل دولـة منشـقة عـن الخلافة العباسية، مكرّسة أوّل انشقاق رسمي في تاريخ الإسلام.

فلا شـكّ في أن لهـذا الانشـقاق الأوّل مغـزى في غايـة الأهميـة. ولا بـد مـن الوقوف على أهمّ أبعاده العقائدية.

---

[1]- بحسب رواية ابن خلدون شهدت هذه الدعوة انحرافا وتعرضت لعملية استيداء مـن قبل العبيديين اللذين استغلوا اسم الإمام جعفر الصادق الذي أرسل الحلواني مـع داعيـة آخر يكنى أبا سفيان. قال ابن خلدون: "... كان أصل ظهورهم بإفريقية دخـول الحلـواني وأبي سفيان من شيعتهم إليهـا أنفـذهما جعفـر الصـادق وقـال لهـما بـالمغرب أرض بـور فاذهبا واحرثاها حتى يجئ صـاحب البـذر..." (تـاريخ ابـن خلـدون، ج4، ص31) ومـن يعرف الإمام جعفر الصـادق وموقعـه في المنظومـة المعرفيـة المدنيـة يسـتطيع أن يفهـم حقيقة المهمة التي كلف بها الحلواني وأبا سفيان، وليس هناك دليل على أنهـما قـد خانـا الأمانة وتحولا إلى مذهب الرافضة الإسماعيلية.

[2]- "علي بن زياد العبسي التونسي: أول من أدخل "موطأ" الإمام مالك للمغـرب، ولم يكـن في عصره أفقه منه بإفريقية"(الأعلام، ج4، ص289).

* مغزى الجرأة على الانشقاق

الانشقاق السياسي هو من أكبر الكوارث التي يمكن أن تحلّ بمنظومة بشرية. وما من شكّ في أن أوّل من اجترأ على إحداث هذه الكارثة السياسية في الأمة الإسلامية فاتحا باب التفسيخ فيها على مصراعيه، لا بد أنه كان خارجا عن السياق المعرفي العام الذي تسالم عليه المسلمون مهما اختلفوا وتفاوتوا في قوة انتسابهم إليه، ومتمردا على المنظومة المعرفية المدنية التي تشكّل العنوان العام لهذا السياق.

وتتضح هذه الحقيقة بمقارنة موقف المعتزلة مع موقف عبد الرحمن الداخل[1]، الذي كان له من أسباب إعلان الانشقاق ما يمكن أن يبرر كل قرار في هذا الاتجاه[2]. ولكنه لم يجرؤ على مثل هذا الإعلان، وبقي مكتفيا بإمارة الأندلس بدون أن يعلن نفسه أميرا للمؤمنين.

ولهذا الموقف وما يقابله من إقدام التحالف المعتزلي الإباضي الصفري على إعلان الانشقاق، دلالتان منطقيتان متقابلتان، وتحتاج كلتاهما إلى تأمّل.

* الأثر يدلّ على المؤثّر

بعد نظرة أوّلية إلى المسألة، يمكن التساؤل: هل يصح الجزم بأنّ الجرأة على الانشقاق لا يمكنها أن تصدر إلّا عن حالة من الانفلات المنطقي والتمرد

---

[1]- دخل إلى إشبيلية سنة 138هـ واستطاع أن يُخضع كل إمارة الأندلس لسلطانه، وفرض هيبته على شارلمان إمبراطور فرنسا وألمانيا. ومع هذا فقد رفض أن يبادر بشق صف المسلمين من الناحية الاسمية، إذ أن ذلك لا يكون إلّا بإعلان خلافة موازية. وبقي الوضع كذلك حتى صار الانشقاق أمرا واقعا بعد ظهور الدولتين الرستمية والإدريسية، فأعلن حفيد عبد الرحمن الداخل، وهو عبد الرحمن الناصر نفسه أميرا للمؤمنين.

[2]- كانت المجازر التي ارتكبها أبو العباس السفاح وداود بن علي ضد العائلة الأموية كافية لجعله لا يعترف بمشروعية حكمهم ويعلن استئناف خلافة أجداده من الأندلس، ولكنه لم يفعل.

الشامل على المنظومة المعرفية المدنية، بينما يكون السعي لتأجيل الانشقاق حتى عندما يكون محتوما بفعل عوامل قاهرة، معبّرا عن درجة قوية من التمنطق الأصولي، وعن حدّ أدنى معتبر من الانتماء إلى المنظومة المعرفية المدنية.

فهل يكون تصديق هذا التقابل متجسّدا في إسراع أمراء الأندلس إلى رفع راية الفقه المدني المالكي، حتى حينما أصبح الانشقاق أمرا واقعا، في حين ضحّى المعتزلة الواصلية باجتهادهم الفقهي الذي كان يفترض أن يكون عزيزا على مؤسس فرقتهم، رافعين لواء فقه خارجي إباضي لا سنخية بينه وبين شعارات الاعتزال وأطروحاته العقلانية؟

في الحقيقة، يشكّل تقييم الموقف المعرفي الأموي الأندلسي موضوعا جديرا ببحث أكثر استيفاء لعناصر التحقيق والتدقيق، حتى أن الإسراع بالجزم على النحو الآنف لا يبدو مقبولا إلّا من باب التصنيف الإجمالي الأولي الذي لا يغني عن مزيد التدقيق. وفي المقابل، فإنّ الشطر الثاني من التساؤل يجد إجابة كافية له بالتأمّل في المآل الذي آلت إليه دولة الخوارج التي ساهم المعتزلة في تأسيسها. وحيث أنّ الانفلات المنطقي هو عمدة موضوع بحثنا الحالي، فليكن الشروع فيه باستخلاص العبرة من تجربة الواصلية في المغرب الإسلامي، وما حفّ بها من فلتان منطقي ثوري.

2. 4. 2. 2. 4. الفلتان المنطقي والتركيب الإباضي الواصلي

لا جدال في التنافي بين أطروحتي المعتزلة الواصلية والخوارج الإباضيّة، من وجهة النظر العقائدية الصرفة، وقد بيّنّا ملامح هذا التنافي الذي لم يصل إلى

حد التناقض المبدئي بين الظاهرتين، في محله من "دراسات كلامية"[1]. لكنّ من أهمّ مفارقات العصر العباسي الأوّل، أن كان للإباضية وأولى فرق المعتزلة تجربة سياسية مشتركة في المغرب الإسلامي، وهي تأسيس الدولة الرستمية. وهذه التجربة جديرة بكل اهتمام لعدّة أسباب، أهمّها ما تكشفه لنا من خلفيات منطقية وسياسية كانت غير منظورة ثمّ تحوّلت إلى مرتكزات ذهنية شعبية لم تكن محتاجة إلى أكثر من إثارة خفيفة حتّى تتحوّل إلى عامل ثقافي وحدوي في غاية الفاعلية.

* ما وراء التوافق الإباضي الواصلي

مما لا يختلف حوله المؤرخون أنّ الدولة الرستمية لم تتأسس إلا بمساعدة قوية وحاسمة من أكبر طائفة معتزلية عُلم وجودها في التاريخ، وهي الطائفة الواصلية بالمغرب.

ومن الناحية النظرية، وبناء على ما هو معلوم من عقائد الخوارج والمعتزلة[2]، فإن التنافي بين عقائد هذين التيارين لا يعني انعدام وجوه القرب بين منظومتيهما العقائديتين، بل التحقيق أن بينهما قربا نسبيا، بالقياس إلى منظومات أخرى تقف كل واحدة منها على طرف نقيض مع كليهما، نظير منظومات المرجئة والجبرية والحشوية المجسّمة.

ولكن مهما كان قرب المعتزلة العقائدي النسبي من الخوارج، فهذا لا يمكنه أن يجعل مثل هذه التجربة السياسية عملية ناجحة وقابلة للاستمرار والدوام، إن سلّمنا بمعقولية تحققها عمليا؛ فاستمرار التجربة طويلا أمر

---

[1]- لاحظ الباب الثاني من بحوث في جذور الطائفية، حيث بُحث أهم ملامح المنهج عند الفرقتين.

[2]- لاحظ المصدر السابق. كذلك يمكن مراجعة أهم المصادر التاريخية المعتدلة في هذا الموضوع، وأهمها الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني.

يستبعده كل من يعي أهمية التنافي التام بين منهج المعتزلة العقلي ومنهج الخوارج النصوصي الاستظهاري. فلا بد أن يكون هذا الاستمرار نتيجة لتوافقات عقائدية لم يسجلها لنا التاريخ بصراحة. ولا بدّ أن يكون الظرف المعرفي الخاص المتميز بفلتان منطقي على هامش المنظومة المعرفية المدنية، هو العامل المساعد الذي يسّر عملية التركيب تلك.

* أوّل تركيب انضمامي عقائدي في الإسلام

نظرا للطبيعة السرّية والضّمنية لكل التوافقات المنعقدة بين فرق أو طوائف متخاصمة، من حيث كونها مخالفة للمبادئ المؤسسة لأطروحات أطراف التوافق، فإنه من الصعب العثور على مستمسك مادي يثبتها أو حتّى يدل عليها باللازم البيّن. لهذا، فلا سبيل لاستكشاف هذه التوافقات العقائدية التي تفترض تنازلات متبادلة هامّة، إلّا بطريق التركيب القهقرائي(أو: التركيب الاستدباري)(synthèse rétrospective). والتركيب القهقرائي ينطلق مما هو مثبت في الروايات التاريخية الصحيحة ويحاول أن يصل بطريق إنّي، أي: بالسير من المعلول إلى العلة، إلى الخلفية المنطقية الضرورية لكل فكرة كان لها دور فعال على المستوى العملاني، وخاصة على مستوى نسج خيوط ذلك التوافق التاريخي.

والحقيقة أنّ تاريخ الدولة الرستمية لم يكن خاليا من الشواهد الدالة على ذوبان بعض العقائد المعتزلية في جسم الفكر السياسي الإباضي، بحيث حدثت استحالة عقائدية للإباضية نفسها فأبعدتها عن الأصل العقائدي الخارجي المتشنج والخشن.

وفي المقابل، كانت الواصلية هي الخاسر الأكبر في هذه العملية: فعلى مر الزمن غاب العنصر العقائدي المعتزلي تماما عن المشهد.

ومن هنا، يمكننا الحكم بدليل الإنّ، بأنّ ما حصل في البداية كان نوعا من التركيب الانضمامي[1] بين المنظومتين الفكريتين المعتزلية والإباضية. وهذا التركيب هو الذي أمّن لأول دولة خارجية عنصرا هاما كانت تفتقر إليه فرق الخوارج جميعا، وهو الاستقرار والإجماع على اختيار إمام واحد والتوافق حوله وحول السلطة من بعده.

والذي يجدر التأكيد عليه في مقامنا هذا، هو دور الفلتان المنطقي في تمكين طرفي التوافق من إبرامه على الوجه المطلوب: فلولا خروج كل من الإباضية والواصلية عن قيود التمنطق الأصولي التي تمنع من كلّ حراك هادم للنظم منعا باتا لا رخصة فيه، لما كان لهذا التوافق أن يرى النور؛ لأنه قائم على وجوب هدم النظم السياسي الموجود من أساسه.

****

[1]- سيأتي ضمن أبحاث "المنطق التكاملي" أنّ التركيب ثلاثة أنواع: اعتباري واتحادي وانضمامي. والنوع الأخير هو الذي تذوب خلاله عناصر أحد المركبين في الآخر ويمثل لهذا النوع باتساع المدينة بانضمام حي جديد إليها بعد اتصاله بها.

2. 4. 2. 3. البحث الثالث
التجربة الواصلية
في الميزان المنطقي

2. 4. 2. 3. 1. معتقدات المعتزلة في مهب رياح الفلتان

لقد كان نجاح ثورة الإباضية والواصلية والصفرية في إفريقية مدينا لنموذج نادر للتوافق عقائدي وحدوي بين منظومتين هامشيتين متنافيتين. والذي يدفعنا للتركيز على هذه التجربة هو اصطدامها مع قناعات راسخة لدى جمهور مؤرخي الكلام والفرق الإسلامية. فالرأي السائد بينهم أنّ المعتزلة تيار عقلاني لا يمكنه أن يلتقي مع تيار نصوصي استظهاري تتشكّل شعاراته من مقولات في غاية السطحية ويغلب عليها الطابع العقدي(الدغمائي). ولكنّ السياسة الذرائعية لها أحكامها. ومن لا يتسلح بقواعدها لا يؤمّن لحركته حظوظ النجاح. وهذا ما اجتنبه الثائرون في إفريقية، في منتصف القرن الثاني: فانتهجوا نهج الواقعية السياسية التي تفتح أبواب التوافقات على مصراعيها. فما الذي كان بإمكان الواصلية تقديمه للخوارج، وبالعكس؟

* بماذا ورد الإباضية والواصلية ساحة المقايضة؟

بمقاربة أوّلية، يمكن القول أنّ التوافق الذي حصل بين الإباضية والواصلية كان أساسه تلبية حاجتين إستراتيجيتين كان كل واحد من طرفي التوافق

يكابدها:

الأولى: حاجة المعتزلة إلى قوّة حراك تعبوية تُخرج المنتسبين إلى منظـومتهم العقائدية مـن حالـة التأمـل النظـري إلى حالـة القـدرة عـلى الفعـل المبـاشر، والجرأة على اقتحام المحظور الأكبر الـذي كـان يمثّلـه سـفك دمـاء المسـلمين. وهذا ما لم تكن أية حركة خارجية تفتقر إليه، بل كانت تتزايد فيما بينها على الغلو فيه.

الثانية: حاجة الخوارج إلى تسكين عقائدي من جهـة مسـألة كانـت مصـدر قلق لديهم، وهي: الخوف من الوقوع تحت عنوان القدرية. وفي هـذا المجـال كان عطاء المعتزلة في غاية الأهمّية بالنسبة إليهم.

ويمكن القول أنّ رفض مقولة الجبر كانت الأسـاس الأوّل الـذي انبنـى عليـه فكر من سمّوا بالقدريّة، رغم ما يوحيه هذا الاسم من تبنّي المعتقـد المقابـل. والحقيقة أنّ ظهور أحاديث نبويّة تـدين القدريّـة بالاسـم، قـد أدخـل بعـض البلبلة في أذهان القائلين بالقدر المحتوم وما ينجرّ عنه مـن نفـي الإرادة عـن الإنسـان. ولتوضـيح هـذه النكتـة أفـرد عبـد الكـريم الشهرسـتاني، وهـو مـن الخصوم الألداء للمعتزلة والخوارج، في بداية بحثه عن هذه الظاهرة، مقطعـا لتبرير تسمية تيار الاعتزال بالقدريّة، فقال:

"المعتزلة: ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد ويلقّبـون بالقدريّـة والعدليّـة. وهم قد جعلوا لفظ القدريّة مشتركا، وقـالوا لفـظ القدريّـة يطلـق عـلى مـن يقول بالقدر خيره وشره من اللـه تعالى، احترازا مـن وصـمة اللقـب؛ إذ كـان الذمّ به متّفقا عليه، لقول النبيّ صلى اللـه عليه وسلم: القدرية مجوس هذه الأمّة[1]...".[2]

---

[1]- رواه أبو حازم عن ابن عمر عن رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم أخرجه أبـو داود في سننه والحاكم أبو عبد اللـه في المستدرك عـلى الصـحيحين وقـال صـحيح عـلى شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر". (شرح مسلم، للنووي، ج1، ص154) ومع استقرار الشك في السماع، يكون الحديث ضعيفا.

[2]- الملل والنحل، ج1، ص43.

وبهذه الكلمات حسم الشهرستاني مسألة التسمية بإرجاعها إلى الاشتراك اللفظي الناشئ من رغبة القائلين بالجبر في التخلّص من اسم قبّحه الحديث النبوي المشهور على ألسنة المتكلّمين.

ولا شك في أنّ هذا الحلّ منحاز إلى خصوم الاعتزال، لأنّ الأجدر بأن يسمّى قدريّا هو ذلك الذي يسلب الإرادة عن الإنسان، وينسب جميع الأعمال إلى قدر الله المحتوم، وهو الجبري دون شكّ. والحقيقة أن معتقد أهل الاعتزال في نفي هذه النظرية التي تكبّل كل راغب في التغيير، هو أهم مكسب معرفي أدخلته الواصلية في خدمة الغرض الثوري الإباضي.

* نظرة على القرب العقائدي بين الطرفين

يمكن القول أنّ الفكر المعتزلي نشأ من انزلاق مناهجي ناتج عن فلتان منطقي أبعد أصحابه عن الجمع التوازني بين مصدري الشريعة: العقل والنص تحت شعار أولوية القطع على الظن مطلقا.

فبدلا من تقابل القطع والظن الذي تقوم عليه المنظومة المعرفية المدنية، ظهر، بسبب هذا الفلتان، تقابل وهمي بين العقل والنص. وأصبح هذا التقابل الوهمي مرضا لدى العامة من عديمي التحصين المنطقي، ولم يلبث أن شكّل دعامة الثقافة الغوغائية بشقّيها: العقلي الظني والأخباري الظني. وفي حين وقع المعتزلة في أسر الفضاء العقلي الظني فتبنّوا مقولة "تقديم العقل على النص"، مال معظم الخوارج إلى الفضاء الثاني، وتورطوا في المقولة المقابلة: "تقديم النص على العقل". ولا يبدو أن الإباضية ولا الصفرية قد كانوا من المتمسكين بهذا الاختيار المعرفي الذي كان بإمكانه حملهم على تبني عقيدة الجبر. ومن هنا كان التنازل الذي لم يكن يحصل التوافق إلّا به: فهو سكوت عن مقولة في غاية الأهمية، لا يمكن للمشروع الثوري أن ينجح بدونه.

2. 4. 2. 3. 2. العقائد المعتزلية في الميزان الثوري

تحت وطأة الغوغاء الثقافيّة بوجهيها السلطوي الحكومي والمعارض، وبعد أن راجت القراءات السطحيّة لنصوص القرآن الكريم وازدهرت حركة وضع الأحاديث وتدليسها في خدمة تلك القراءات، وبعد رواج المنهج العقلي في الاستنباط الفقهي، ظهر ردّ الفعل العقلاني الثوري الذي انطلق من رفض مقولة الجبر بوصفها تنفي العدل الإلهي. ثمّ أمعن في الاستدلال العقلي بعيدا عن النصوص؛ حتّى استقر الفكر بأصحاب هذا المنهج على رؤية للتفويض تنفي التدخل في الفعل البشري، بجميع أنواعه، عن الله سبحانه وتعالى.

إلا أنّ رؤية المعتزلة في التوحيد ظلّت في مجملها قريبة ممّا عرف عن المرجعيّة المدنية.

* التوحيد عند المعتزلة

حصر عبد الكريم الشهرستاني[1] أهمّ عقائدهم في التوحيد في هذه العناصر:

أوّلا: القول بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا. فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاته حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، فهي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهيّة.

ويؤكد الشهرستاني على عقيدة الواصلية في هذا الموضوع فينقل عنهم القول

---

[1]- تحت وطأة الاضطهاد الذي تعرّض له المعتزلة بداية من القرن الثالث، اندثرت معظم تأليفاتهم ولم تصل معظم آراؤهم إلى الأجيال اللاحقة، إلا بواسطة خصومهم. ولولا العثور، منذ عهد قريب، على نسخ نادرة من "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبّار المعتزلي، لكان علينا الاكتفاء في كثير من المسائل بما نقله عنهم خصومهم وأعداؤهم. ومن خصومهم القلائل الذين لم يجانبوا الإنصاف معهم رغم العداوة لهم، فقرروا أهمّ عقائد فرقهم، عبد الكريم الشهرستاني في كتابه الملل والنحل.

بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، مشيرا إلى أن هذه المقالة في بدئها كانت غير نضجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين.[1]

ثانيا: القول بأنّ كلامه محدث مخلوق في محلّ وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد في المحلّ عرض قد فُني في الحال.

ثالثا: القول بأنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومعامل معانيها.

رابعا: القول بنفي رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه، جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا.

خامسا: القول بوجوب تأويل الآيات المتشابهة فيها.

هذه هي أهمّ محاور التوحيد المعتزلي كما قررها الشهرستاني[2]. وهي كلها تعكس الأزمة المعرفية التي وقعوا فيها بمجرد استقرارهم في الفلتان المنطقي. ويكفي، للدلالة على هذا الأمر، الانتباه إلى أنّ اللجوء إلى التأويل فرع للتسليم بالتعارض بين النص والعقل، وهو الذي يمكن تفاديه بقبول مبدأ الاشتراك اللفظي بين المفاهيم الدنيوية والمفاهيم الغيبية.

وقد احتاج المسلمون إلى قرون لرفع سوء التفاهم الخطير هذا. ففي أواخر القرن السادس، حينما بلغ أمر اضطهاد الحكمة وأهلها مبلغا عظيما، قام أبو الوليد بن رشد "الحفيد"، القاضي والحكيم والفيلسوف القرطبي، بلفت النظر إلى بساطة حلّ هذه المشكلة المعرفية الناشئة من الخروج عن المنظومة

---

[1]- الملل والنحل، ج1، ص45.

[2]- المصدر السابق، ج1، ص44-45.

المعرفية المدنية[1].

* نظريّة التفويض والعدل

تأسّست نظريّة العدل عند المعتزلة على مقولة محورية، وهي: "تفويض الله سبحانه وتعالى للإنسان مطلق أعماله، خيرها وشرّها".

فهذا التفويض هو مقتضى العدل. ولا يمكن تصوّر العدل الإلهي، في إطارهم المعرفي المحدود بحدود الفضاء العقلي الظني، بدون التفويض.

ويلخص الشهرستاني نظريّة العدل المعتزلية في العناصر الآتية:

أوّلا: القول بأنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحقّ على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة.

ثانيا: القول بأنّ الربّ تعالى منزه، وأن يضاف إليه شرّ وظلم وفعل، هو كفر ومعصية؛ لأنّه لو خلق الظلم كان ظالما، كما أنه لو خلق العدل كان عدلا.

ثالثا: القول بأنّ الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب، من حيث الحكمة، رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف، ففي وجوبه عندهم خلاف.

هذه هي المحاور الأساسيّة لنظريّة العدل المعتزليّة. ويجوز أن تضاف إليها مقولات عقائديّة أُخرى يمكن اعتبارها محاور تكميليّة لنظريّة العدل. وهي التي تندرج تحت مقولة الوعد والوعيد.[2]

فقد اتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب.

---

[1]- راجع فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال، والحواشي التي تضمنتها طبعة المتوسط الجديد.

[2]- عن المصدر السابق، ص45.

وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقّ الخلود في النار؛ لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار...[1].

هكذا، فبمقولة الوعد والوعيد يقترب المعتزلة من الخوارج الذين يجزمون بكفر مرتكب الكبيرة. لكنهم يبقون دون حدّ التكفير، في نفس الوقت الذي يتضادّون فيه مع المرجئة، وجميع من قال بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية.

* المنزلة بين المنزلتين

إن السبب في القول بالمنزلة بين المنزلتين، كما نقل الشهرستاني، أنّه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيديّة الخوارج وجماعة يُرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل، على مذهبهم، ليس ركنا من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة. فكيف تحكم لنا في ذلك، اعتقادا؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب، على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمّي هو وأصحابه: معتزلة.[2]

على هذا المستوى تتضح حقيقة الموقف المعرفي المؤسس لظاهرة الاعتزال: فعندما يخرج المفكر من المنظومة المعرفية المدنية ويتحلل من التمنطق

---

[1] - عن المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق.

الأصولي الذي يقضي بأن الإيمان مراتب وهو يزيد وينقص، لأن ذلك هو مقتضى النصوص القرآنية الصريحة، يجد نفسه أمام مفترق المانوية[1] الثنوية: إما كفر وإما إيمان فيظن أنه لا بد من تصور حالة ثالثة. فوصل عقل واصل المتجرد عن النصوص إلى ضرورة ابتكار مفهوم ثالث يعبر عن اللاإيمان واللاكفر معا، فكان هذا المفهوم: "المنزلة بين المنزلتين".

* حول تفسيق كبار الصحابة

لا شك أن البدعة المنكرة التي ابتدعها الخوارج بتكفير من خالفهم، ابتداء بكبار الصحابة، قد فتحت باب ما دون ذلك التكفير مثل التفسيق وهتك الأعراض، على مصراعيه. وقد انزلق الواصلية إلى هذا المنحدر. فقالوا تبعا لواصل بن عطاء، في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أنّ أحدهما مخطئ، لا بعينه. وكذلك نقل عن واصل قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه: إنّ أحد الفريقين فاسق لا محالة؛ كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه.

وقد عرفت قوله في الفاسق، وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، فلا يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل. وجوّز أن يكون عثمان وعلي على الخطأ. هذا قوله، وهو رئيس المعتزلة، ومبدأ الطريقة في أعلام الصحابة وأئمّة العترة.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه بأنّ قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره

---

[1]- نسبة إلى ماني مؤسس هذه الديانة التي ظهرت في عهد الملك سابور الإيراني لتجمع بين النصرانية والمجوسية ونسب إلى ماني ادعاء أنه هو المسيح الذي بشر به عيسى، وأن الوجودات في الكون تعود إلى مصدرين الظلمة والنور، ولهذا كان هذا المذهب ثنويا. راجع ترجمته في الفهرست لابن النديم، ص391-401.

أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما مـن أهـل النار.

هكذا، تتّضح شدّة قرب بعض معتقدات الواصليّة من معتقـدات الخـوارج. وهذا هو الذي سمح للواصليّة في المغرب بالتحالف مع الإباضيّة، دون الوقوع في أي حرج.

ومن خلال هذه المقولات تتضح أهم عناصر صورة التوافق الذي انعقد بـين الخوارج والمعتزلـة حـين تأسـيس الدولـة الرسـتمية. وربمـا جـاز الحـدس بـأن التوافق كان أشمل من هذا وأعمق، ولولا اتساع دائرته لما أمكن للخـوارج أن يكون لهم دول مستقرّة وطوائف مستمرة إلى أيامنا.

****

2. 5. نكات ختامية

إشارات وتنبيهات
حول الانتقال إلى الطور المنطقي الثاني

2. 5. 1. إشارات ختامية
حول خصائص الانتقال
من الاستيعاب التكاملي إلى الاقتباس الحضاري

2. 5. 1. 1. البحث الأوّل
إشارات حول
الاستيعاب الحضاري التكاملي

2. 5. 1. 1. 1. نموذج من الاستيعاب التكاملي المدني

في هذه الإشارات الختامية نلقي بعض الضوء على ظروف الانتقال من الطور المنطقي الأول وما تميز به من التمنطق الشامل إلى الطور المنطقي الثاني وما شهده من بداية اقتباس المنطق الكتلوي اليوناني.

ومن خلال بعض الإثارات سوف تتضح خطورة الطابع الإقحامي، بل التعسفي، لهذا الاقتباس، وكيف أنه حوّل العملية إلى نوع من المصادرة الكتلوية التعسّفية لمكاسب المنطق المحيّن، وحشر له في ساحة مكشوفة لمعركة لا طائل تحتها. وهي معركة جدلية لم يخبُ لها أوار إلى عصرنا.

وقبل ولوج ساحة التحليل الوظيفي للعوامل المؤثرة في هذا التحوّل لا بد من لفت الانتباه إلى حقيقة كانت دائما في عماء من الإغفال.

* نقاط على حروف باهتة

إنّ الإحساس بتحقق الانتقال من طور منطقي إلى آخر يتفرّع عن فهم حقيقة أطوار المنطق، وحقيقة العوامل التي تفرض التحوّل من طور إلى آخر. وحيث أنّ تحليل تاريخ تطور علم المنطق في الحضارة الإسلامية بحسب منهج التحليل الواقعي التكاملي الذي انتهجناه أمر لا نعرف له سابقة في تراثنا ولا في تراث المستشرقين، فلا نتوقع من قراءات المؤرخين والمحققين في تاريخ المنطق ما يساعدنا في توضيح العناصر الخفية في هذا التحوّل الذي تشير الدلائل المتاحة إلى كونه قد بدأ في التحقق العملي منذ نهاية القرن الثاني في إطار عملية الاقتباس الكبرى التي دخل فيها بعض مفكري الإسلام تحت غطاء الحراك المعتزلي، وبلغت أوجها في الجو العام المساعد الذي أحدثه بيت الحكمة في عصر الخليفة المأمون العباسي. ولهذا، فلا مندوحة عن استنطاق الوقائع المسكوت عنها لسبب أو لآخر، حتى ينبلج صبح الحقائق المكتومة.

خلال هذا المسعى سنضع النقاط على بعض الحروف الباهتة في تاريخ الحضارة الإسلامية. أما الذي جعل هذه الحروف في غاية الإبهام فهما عاملان:

أحدهما: داخلي، وهو يتلخص في مقولة معروفة: التاريخ يكتبه المنتصرون لتسجيل مآثرهم ومحو مآثر خصومهم. وهي المقولة التي حملت شاعرا معاصرا على الجزم بأنّ: حروف التاريخ مزورة ما لم تُكتب بالدماء.

وثانيهما: خارجي، ويتمثل في تولي المستشرقين شأن صناعة مفاتيح تحليل تاريخنا دون القدرة على ابتكار أدوات تحليل مناسبة لهذا الموضوع. فقرأ الماركسيون منهم هذه الحروف قراءة مادية تاريخية وقرأها الليبراليون الاستعماريون طبقا لما يعطيهم مبررات كافية لأبشع مظاهر السلوك الاستعماري. وقرأها الآخرون قراءات أخرى متنوعة ولكنها جميعا تعكس اختياراتهم الإيديولوجية أكثر مما تعكس الواقع الذي يدّعون بحثه.

ومع هذا، فإن بعض المستشرقين المتجردين عن منظـومتهم الإيديولوجيـة قد وفّقوا إلى ما لم يدركه المسلمون المتعصبون لاختياراتهم. فبمجرد أن يحاول أحدهم اكتناه موضوع بحثه بتجرد نراه يقارب الحقيقة كـما لم يقاربهـا أحـد من المسلمين، فيترك للمتتبع بعـده أثـرا يقتصّـه ويوصـله إلى بعـض الحقـائق المكتومة. وفي مـا يـأتي مـن هـذه الإشـارة سـنقتص الـبعض مـن هـذه الآثـار، وسنحاول إيصال بعض هذه النفحات النادرة إلى أغراضـها العلميـة الطبيعيـة دون إدّعاء الاستقصاء في هذا الموضوع الذي يحتاج إلى بحـث أعمـق ومجـال أرحب.

* موقع المنهج التركيبي في ضوء توحيد المفضّل

كتاب توحيد المفضّل[1] من الكتب التي راجت في العقـود الاخـيرة في إطـار حراك طائفي خاص، ولذا، فهو قد ظلّ مغيبا عـن سـاحة البحـث العلمـي ولا يكاد يُعرف عنه شيء سوى أنه إملاء الإمام جعفر الصـادق عـلى المفضـل بـن عمر الجعفي المعروف بالغلو وبكثرة ما يرويـه مـن الخرافـات. والحقيقـة أن هذا الكتاب، بقطع النظر عن راويه، يمكن أن يكون شاهدا فريدا على حقيقة علمية مغيّبة، نحن بحاجة إلى إماطة اللثام عنها.

وخلاصة هذه الحقيقة هي أن ما يحويه هذا الكتاب من معارف طبيعية وطبية تعتـبر تلخيصـا لمـا كـان معروفـا في ذلـك الـعصر ومنسـوبا لليونـانيين والسريان، إنما هو عرض بيداغوجي مختصر لتلك المعارف من زاوية مناهجية تركيبية لم يكن يدور بخلد واحد من البـاحثين أنهـا مطروقـة في ذلـك الـعصر على ذلك النحو.

[1]- لاحظ توحيد المفضل للمفضل بن عمر الجعفي. ولا يعني الكلام عن هذا الكتاب أيـة تزكية لمؤلفه الذي لم يكن له مصلحة في تغيير أي شيء من إملاء الإمـام. والحكمـة ضـالة المؤمن أنى وجدها أخذها.

وإذا دققنا النظر في هذه النكتة المناهجية، اكتشفنا وجها آخر لثراء المنظومة المعرفية المدنية التي كان الإمام جعفر الصادق يمثلها أحسن تمثيل طيلة حياته. ومن هنالك نستطيع أن نفهم سر النجاح الذي حققه أبرز تلاميذه في الطبيعيات، وهو جابر بن حيان. فقد استطاع جابر إجراء تطبيق للمنهج التركيبي الاستقرائي على حقل الطبيعيات فكانت توفيقاته فيه فوق ما يمكن أن يُتوقع من رجل عاش ظرفا كالذي عاش فيه. ولا نبالغ إن قلنا أن بقاء هذه الشخصية العلمية الفريدة في كنف السرية والفرار من طلب السلطة إلى آخر لحظات العمر، هو من أكبر جرائم العصر العباسي الأوّل، وهو من أهم أسباب منع الطفرة العلمية التصنيعية من الحدوث في ذلك العصر[1]. فمن هو جابر بن حيان؟ وما هي إنجازاته العلمية؟

2. 5. 1. 1. 2. نموذجية جابر بن حيان في الاستيعاب التكاملي

من الخطأ اعتبار القرن الثالث بداية للتكامل العلمي في المجتمع العربي الإسلامي، فقد عرف القرن الثاني شخصيات علمية متميزة مثل جابر بن حيان(200هـ). فجابر هذا يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء الحديث. وقد كانت كل إنجازاته العلمية بمنأى عن الأعين وبدون مساعدة كتلك التي وجدها علماء عصر النهضة الأوروبية لدى أمراء عصرهم.

---

[1]- لعل هذه الإشارة كفيلة بفتح باب التفكير في جواب مقنع لسؤال قديم: لماذا لم تحدث ثورة صناعية في العصر العباسي الأول؟

* سيرة فريدة وانجازات عظيمة

لقد سلط ظلم كبير على جابر بن حيان بسبب انتمائه السياسي: فقد كان رافضا للتعامل بأي شكل من الأشكال مع السلطة العباسية الغاشمة. ولا توجد له سيرة تفصيلية تروي الغليل. ومختصرها ما ذكره الزركلي وهو:

"له تصانيف كثيرة قيل: عددها 232 كتابا، وقيل: بلغت خمسمائة. ضاع أكثرها، وترجم بعض ما بقي منها إلى اللاتينية. ومما بين أيدينا من كتبه -أو الكتب المنسوبة إليه- مجموع رسائل نحو ألف صفحة، وأسرار الكيمياء وعلم الهيئة وأصول الكيمياء والمكتسب مع شرح بالفارسية للجلدكي، وكتاب في السموم وتصحيحات كتب أفلاطون والخمائر والرحمة وكتاب الخواص الكبير المعروف بالمقالات الكبرى والرسائل السبعين، والرياض وصندوق الحكمة والعهد في الكيمياء. وأكثر هذه المخطوطات رسائل. ولجابر شهرة كبيرة عند الإفرنج بما نقلوه، من كتبه، في بدء يقظتهم العلمية. قال برتلو . Berthelot M: لجابر في الكيمياء ما لأرسطوطاليس قبله في المنطق، وهو أول من استخرج حامض الكبريتيك وسماه زيت الزاج، وأول من اكتشف الصودا الكاوية، وأول من استحضر ماء الذهب، وينسب إليه استحضار مركبات أخرى مثل كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم. وقد درس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها. وقال لوبون (Le Bon. G): تتألف من كتب جابر موسوعة علمية تحتوي على خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند العرب في عصره. وقد اشتملت كتبه على بيان مركبات كيماوية كانت مجهولة قبله. وهو أول من وصف أعمال التقطير والتبلور والتذويب والتحويل... الخ"[1].

[1]- الأعلام، ج2، ص103-104.

ولا يخفى ما في هذه الشهادة الأخيرة من تأكيد على ما أشرنا إليه حول الاختيار المناهجي الذي تسلح به جابر تبعا لأستاذه. وهذا الاختيار هو أهم نكتة في هذا الموضوع، وهو سر نموذجية الشخصية العلمية لجابر بن حيان: فالفضاء الحسي العقلي الذي تشكلت فيه المنظومة المعرفية المدنية هو الوحيد الكفيل بتحمّل المنهج التجريبي الذي أوصل جابر إلى تلك الكشوفات العظيمة. وهذا المنهج يتأسس على التوازن بين مقامي التحليل القياسي والتركيب الاستقرائي في ظلّ التسليم الكامل بحجية كل من الحسّ والعقل القاطع.

* ملامح الاستيعاب التكاملي

الأخذ من حضارة أخرى قد يكون عاملا في التطور والترقي، وهذا هو الاستيعاب التكاملي الذي يتلخص في أخذ كل عناصر التكامل في الحضارة الأخرى واستبعاد عناصر الانحطاط والتفسيخ فيها. وهذا هو المسلك الذي كان رائجا في ظل المنظومة المعرفية المدنية التي كان من أهم شعاراتها "اطلب العلم ولو بالصين"[1]، و"الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها أخذها"[2].

وقد لا يكون الأخذ من حضارة أخرى استيعابا تكامليا بل عاملا في الركود أو حتى عاملا انحطاطيا. وهذا هو الاقتباس الحضاري المفتقد للبصيرة التكاملية. ومثال ذلك استيراد العادات ونمط العيش أو استيراد المنظومات المعرفية التي تحدد نظرة الإنسان إلى الكون والحياة. وقد يكون اقتباس مناهج التفكير عاملا انحطاطيا إن هو كان كذلك في حضارته الأصلية. فإذا

---

[1]- جاء في الجامع الصغير للسيوطي: "اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم"(ج1، ص168).

[2]- أخرج الترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها"(سنن الترمذي، ج4، ص155. سنن ابن ماجة، ج2، ص1395).

كان المقتبَس سببا في انحطاط منظومة أصحابه الأصليين كيف يمكن أن يلعب دورا آخر في منظومة المقتبِس؟

في هذا الإطار توجهت سهام النقد إلى أكبر عملية اقتباس حضاري شهدتها المنظومة العربية الإسلامية في العصر العباسي الأول. فما هي حقيقة هذا الاقتباس، وهل هو حقا انحطاطي؟

****

2. 5. 1. 2. البحث الثاني
من التكامل إلى الاقتباس

2. 5. 1. 2. 1. الكندي والاقتباس الفلسفي

لا شكّ أنّ أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي[1] كان أوّل علم كبير من أعلام الفلسفة في الفضاء العربي الإسلامي. وقد نقل موسى الموسوي عن هنري كوربن تقييما مجملا لأعمال هذا المفكر والفيلسوف الموسوعي، فقال: وتشير مؤلفات الكندي الموجودة الآن إلى أنّ فيلسوف العرب لم يكن فقط عالما بالرياضيات كما قال بعض المؤرخين ولكنه كان فيلسوفا بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة من معنى في عصره. فاهتم الكندي بالماورائيات كما اهتم بعلم الفلك والتنجيم والموسيقى والحساب والهندسة وبمختلف فروع العلوم الطبيعية كالصيدلة وغيرها. ورسالته في معرفة قوة العقاقير المركبة هي على توافق كبير مع آراء جابر بن حيان حول درجات قوة الطبائع. وبكلمة واحدة فإن الكندي يمثل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتسم بقوة التفكير وغزارة الإنتاج مثل الفارابي وابن سينا...[2].

---

[1]- الراجح أنّ ولادته كانت قبل سنة 185هـ وهو التاريخ المعروف لولادته، لأن ابن خلدون يذكر أنه كان منجما للرشيد المتوفي سنة195. ويقول هنري كوربن في تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه كان يستخدم فريقا لترجمة الآثار اليونانية إلى العربية. وقد عاش الكندي في كنف خلفاء بني العباس واختلف في تاريخ وفاته بين 252(مصطفى عبد الرزاق) و260(المستشرق ماسينيون وهنري كوربن).

[2]- تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربن ص237. عن كتاب من الكندي إلى ابن رشد، ص 54.

ورغم كون الكندي قد عاش في كنف الخليفة المأمون ثم المعتصم، بعد قرن كامل من بداية تدوين العلوم وتطويرها، فقد كان تأثيره كبيرا في توجيه حركة تكامل الفكر العربي الإسلامي حتى بعد نكبة المعتزلة في عهد المتوكّل العباسي، واستمر ذلك التأثير قرابة القرن، ولم يخفت ذكره إلّا ببروز الإنتاج العلمي المنقح لاقتباساته على يد أبي نصر الفارابي. وسيأتي في الجزء اللاحق وصف الحالة التي وصلت إليها سمعة الكندي عند خصوم الفلسفة من المحدثين والأدباء، وأن شاعرا مثل أبي العباس الناشئ كان يتندر بالرد عليهم وعلى المناطقة.

2. 5. 1. 2. 2. بداية صراع المنظومات المعرفية

قد يقال أن الكندي وأفكاره المقتبسة من فلسفة اليونان كانت وبالا على مستقبل الفلسفة والمنطق المدمج الذي اقتبس معها ضمن المنظومة العربية الإسلامية. ولكن هذا الكلام ناظر إلى الموقع الاجتماعي لهذه العلوم المقتبسة وليس ناظرا إلى حقيقة الوظيفة العلمية في حد ذاتها، وهذا بسبب الدور التكاملي الهام الذي لعبته حركة الاقتباس الفلسفي في دفع حركة التفاعل العلمي إلى الأمام.

وللتأكد من حرج موقف الفلسفة والمنطق اليونانيين، يكفي أن ننظر في حقيقة تحديات أبي سعيد السيرافي التي سيأتي نقلها بلفظها، فهنالك يتبين لنا أهمية الاستدراك الذي كان مطلوبا، وثقل المسؤولية الملقاة على عاتق كل من كان يروم رفعها، وفي طليعتهم أبو نصر الفارابي.

* على مفترق طريقين

إذا انطلقنا في تحليلنا من تحديات تلك المناظرة الشهيرة، نستطيع أن نفهم الموقف الذي أُلجأ إليه المناطقة والمشتغلون بالعلوم العقلية منذ بداية العهد البويهي بعد قرن من بداية الاقتباس. فهم قد وصلوا إلى مفترق طريقين لا ثالث لهما:

فإما الانكماش والقبول بالتهميش والانحصار في حقل معرفي لا أفق جماهيري له، وهو الفلسفة. وهذا هو الهدف الظاهر من حملة المناهضة التي تعرض لها المنطق، لأنّ التهميش مقدمة للانقراض التلقائي.

وإما رفع التحدي بالكامل، والإمساك بقوة براية المقاومة ومحاولة اكتساح فضاءات معرفية جديدة في حقل العلوم الشرعية، مثل علم الكلام وأصول الفقه. وهذا هو الاختيار الصعب الذي تأجل الإقدام عليه إلى أكثر من قرنين.

* حقيقة التعاضل بين المنظومتين

في الحقيقة، كانت عملية الاقتباس الفلسفي والمنطقي ذات آثار تفسيخية دامت قرابة القرنين، وهي المدة التي احتاجتها المنظومة العربية الإسلامية لتخرج من الطور المنطقي الثاني إلى طور آخر.

وأهم مظاهر هذا التفسيخ هو الحالة التعاضلية التي فرضت نفسها على الساحة الفكرية.

فمن جهة، بقي تأثير المنظومة المعرفية المدنية متمركزا في الأوساط المتشرعة والمراكز الحضارية بشكل عام ولم تتأثر تأثيرا ذا بال بالوافد الثقافي الجديد من اليونان.

ومن جهة ثانية، كانت النخب المهمشة، بعد إقصائها عن الحكم إثر نكبة المعتزلة، تبحث عن ملاذ معرفي تلجأ إليه: فمثلت المقتبسات المعرفية بأشكالها المتنوعة زادا سهلا لكل هؤلاء. فلم يكن التفلسف والتمنطق على الطريقة اليونانية الخيار الوحيد أمامهم بل ظهرت على الساحة خيارات أكثر شعبية مثل رسائل إخوان الصفاء التي كانت توزع في مناشير في بعض المساجد الكبرى. وهذه الظاهرة تحتاج إلى دراسة معمقة لراهنيتها الشديدة.

****

2. 5. 2. تنبيهان
حول التعاضل
بين المنظومات المعرفية

2. 5. 2. 1. المبررات الأولى للإقحام الفلسفي

ربما يتساءل الملاحظ عن سبب لجوء المعتزلة بالتدريج إلى إقحام الفلسفة اليونانية ومناهجها في بنائهم العقائدي. وقد يتصور البعض أن هذا الإقحام معلول لتفلسف قد سبق تبني منهج الاعتزال. ولكن استقراء عقائد هذه الفرق وتطورها يثبت لنا العكس: فعملية الاقتباس الفلسفي كانت تدريجية وتتم بحسب الحاجة العملية. وحتى تتضح هذه النكتة التي نعبر عنها بالأثر المباشر للتعاضل بين المنظومتين المعرفيتين: المدنية والمقتبسة اليونانية، لا بد أن نعود إلى حقيقة التحديات التي كان هؤلاء المقتبسون يواجهونها.

* من نتائج تحديات الخوارج والمرجئة

الحقيقة أنّه ما كان للدعوات المتطرّفة الخطيرة نظير الخوارج والمرجئة، أن تروج ويستفحل تأثيرها لولا التلبيس على العوام بإسناد مقولاتها إلى المولى عزّ وجلّ، عبر استدلالات تعتمد منهجا نصوصيا سطحيّا في قراءة الكتاب العزيز وتفسيره، لعبت فيه المرتكزات المنطقية السفسطائية الدور الأكبر.

فكان من الطبيعي أن ترفض الأذهان الحيّة هذه الظواهر وما وراءها من استدلالات، وتسعى إلى تقديم البديل العقلاني عن هذه المقولات.

وقد مثلت المنظومة المعرفية المدنية ملاذا آمنا لكل من سكنت نفوسهم إلى الاعتدال وابتعدوا عن الشطط.

لكن الاعتدال لم يكن، بالضرورة، مطلب كل أهل الجدل، بل لعل أكثرهم كان يميل إلى التطرف، إن كثيرا أو قليلا. لهذا، فإن الساحة الثقافية قد أفرزت وجودا فكريا آخر، لينضم إلى جانب ذلك المتصدّي المتوازن والمعتدل الذي رأينا كيف أنّه جمع بين تقوية جانب النصّ الشرعي، من جهة، وترقية الاستدلال العقلي بحصره في البرهان، من جهة أُخرى.

* الهُذيليّة وتبلور عقائد الاعتزال

يطلق اسم الهُذيليّة على أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف 135-235هـ، الذي اعتبره الشهرستاني شيخ المعتزلة، ومقدّم الطائفة ومقرّر الطريقة، أيّ: موضح مناهجها واستدلالاتها، والمناظر عليها.

في عهده أصبح الاعتزال مذهبا رسميا للسلطة العباسيّة، وتطرّفت السلطة في نصرة المذهب إلى حدّ اضطهاد المخالفين وتعذيب بعضهم، مثل الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، رضي الله عنه، إمام المحدّثين في زمانه.

أخذ أبو الهذيل مذهب الاعتزال، بواسطة عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء.

وقد قرّر الشهرستاني أنّ مدرسته الفكرية تمايزت عن الواصلية بتنقيحها لعشر قواعد، هذا مختصرها:

الأولى: القول بأنّ الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة، وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته. وقد اعتقد الشهرستاني أنّه اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنّما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، أن الأوّل نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة

هي بعينها ذات.

وعلّق الشهرستاني على هذا بقوله: إذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم.

الثانية: القول بأنّ هناك إرادة لا محلّ لها، يكون الباري تعالى مريدا بها. وهو أوّل من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: القول بأنّ كلام الباري تعالى بعضه لا في محلّ وهو قوله كن، وبعضه في محلّ كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: القول في القدر مثل ما قاله القدريّة الأوائل؛ إلا أنّه يفصّل بين الدنيا والآخرة، فهو قدري في الأولى وجبري في الآخرة. ولا يمكن أن نفهم حقيقة هذا التفصيل إلا بإرجاع هذه المقولة إلى الإطار الفلسفي الذي اقتبست منه. فالتأويل الفلسفي للجبر هو السكون الملازم للتجرد. والتجرد هو المآل الذي تؤول إليه الأنفس عند موتها.

الخامسة: القول بأنّ حركات أهل الخالدين تنقطع، وأنّهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنّة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.[1]

وهنالك قواعد عقائدية أخرى يجدر الرجوع إليها في مظانها المذكورة، وما تقدم كاف لإثبات مطلوبنا، وهو الاقتباس الفلسفي بغرض ملء الفراغات التي يتركها التخلي عن النصوصية بأشكالها المختلفة.

---

[1] - الملل والنحل، ج1، ص49ـ53.

2. 5. 2. 2. خاتمة حول ثورة الشافعي

من أهم ما يمكن أن يوضح يقظة المنظومة المعرفية المدنية تجاه ذلك الحراك العلمي القائم على الاقتباس دون آفاق تكاملية، الموقف الجريء الذي وقفه الإمام الشافعي في أوج العز المعتزلي، وقبل عدة سنوات من بروز الوهن والضعف في فكرهم الذي لم يتحقق إلا في عهد الإمام أحمد بن حنبل.

وقد اعتمد الإمام الشافعي أسلوب المداراة لحماية نفسه وأنصاره من الاضطهاد العباسي. وقد سجل الإمام السيوطي أحد مواقفه، وهيهنا تقريره.

* تقرير السيوطي لكلام الشافعي

نقل السيوطي: أبو الحسن بن مهدي حدثنا محمد بن هارون ثنا هميم ابن همام ثنا حرملة قال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لِتَرْكِهم لسانَ العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس ثم قال السيوطي[1]: "وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع".

ثم قال السيوطي[2]: أخرج الهروي في كتاب ذم الكلام بسنده عن الشافعي قال: حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ.

* رد أستاذ معاصر

يقول أستاذ معاصر كبير مدافعا عن المنطق وموضحا سياق كلام الإمام الشافعي: دلَّ ذلك منه على أن العلة في تحريم النظر في علم الكلام ما يخشى منه من إثارة الفتنة والانجرار في البدع، فحرمه قياسا على تحريم النظر في المتشابه، وهذا قياس صحيح، وهذه العلة بعينها موجودة في المنطق كما ذكره الشافعي، فيكون الدليل على تحريم النظر فيه على القياس على الأصل

[1]- صون المنطق، ص15، نقلا عن كتاب تدعيم المنطق.

[2]- صون المنطق، ص18.

المقيس عليه علم الكلام، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه، وهذا قياس صحيح لا يتطرق إليه قدح بنقض ولا معارضة[1].

* مقصد الشافعي

رغم الدفاع المحترم المتقدم عن المنطق، وله تتمة طويلة تخرج عن سياقنا، فإن الاكتفاء بما نقل عن الشافعي نفسه لا يمكن أن يحمل على الاعتقاد بأنه كان يستهدف المنطق أو مطلق البحث العقائدي المسمى بـ"علم الكلام". بل إن المستهدف كان المنهج العقلي الظني الذي اشتركت فيه المعتزلة والفلاسفة واستقر عليه قسم كبير من المتكلمين بعد أن أعيتهم الحيلة مع حركة وضع الحديث لنصرة العقائد. فإذا وضعنا كلام الشافعي في سياقه الذي هو نصرة المنظومة المعرفية المدنية وحمايتها من آثار التعاضل الفكري الذي كانت تسببه عملية الاقتباس الفلسفي نستطيع تثمين هذا الموقف باعتباره حركة إنقاذية هدفت إلى منع حركة التفسيخ الفكري في المجتمع العربي الإسلامي. وسوف يأتي في الجزء اللاحق توضيح الكيفية التي تلقف بها أئمة الشافعية، وفي طليعتهم الإمام أبي حامد الغزالي، رسالته هذه ففرقوا بين ما هو تكاملي وما هو تفسيخي في كل مقتبس منه.

انتهى الجزء الثاني بحمد الله وتوفيقه ويليه الجزء الثالث بإذنه تعالى

الخميس 2014/2/20

الموافق 20 ربيع الثاني 1435

---

[1]- راجع كتاب تدعيم المنطق، وفيه فوائد كثيرة، وهو متاح على الشبكة العنكبوتية.

المراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن: الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت1952م.
3. ابن بابويه، علي بن الحسين: من لا يحضره الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
4. ابن بابويه، علي بن الحسين: الآمالي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم1417هـ
5. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مكتبة نيومد الرقمية.
6. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين: تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت1984م.
7. ابن حزم، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة بالقاهرة، نشر زكريا علي يوسف.
8. ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
9. ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، بيروت1971م.
10. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، منشورات المتوسط الجديد2012م.
11. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت1995م.
12. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: تهافت التهافت، دار الفكر، بيروت.
13. ابن سعيد التنوخي، الإمام سحنون: المدونة الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
14. ابن سينا، أبو علي حسين: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة1983.
15. ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان: مقدمة ابن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت1995م.
16. ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس1997م.
17. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون، تونس2003م.
18. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف: التمهيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب1387هـ
19. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف: جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت1398هـ

20. ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد: مختصر المنطق، مكتبة نيومد الرقمية.
21. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
22. ابن القيم، محمد بن أبي بكر: نقد المنقول، دار القادري، بيروت1990م.
23. ابن القيم، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، إصدار موقع الإسلام.
24. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت1408هـ
25. ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد: سنن ابن ماجة، دار الفكر، بيروت.
26. ابن معين، يحيى، تاريخ بن معين، دار القلم، بيروت.
27. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن يعقوب: الفهرست، دار المعرفة، بيروت1978م.
28. الباجي، أبي الوليد سليمان بن خلف: التعديل والتجريح، وزارة الأوقاف، مراكش.
29. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت1401هـ
30. البهوتي، منصور بن يونس: كشاف القناع، تقديم عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية، بيروت1418هـ
31. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: السنن (الجامع الصحيح)، دار الفكر، بيروت1403هـ
32. التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد: الإمتاع والمؤانسة، مكتبة نيومد الرقمية.
33. الجعفي، المفضل بن عمر: توحيد المفضل، مؤسسة الوفاء، بيروت1981م.
34. الجندي، عبد الحليم: الإمام جعفر الصادق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة1977م.
35. الخراشي، محمد بن عبد الله: شرح مختصر خليل، مكتبة نيومد الرقمية، تونس2014م.
36. الدردير، أحمد بن محمد: الشرح الكبير، مكتبة نيومد الرقمية، تونس2014م.
37. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت1413هـ
38. الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد: مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، دار الكتب العلمية، بيروت1416هـ
39. الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت1980م.
40. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم- خلفاء، 1966م.
41. زيد بن علي بن الحسين، الإمام: مسند زيد بن علي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
42. سابق، سيد: فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت.
43. السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، مكتبة نيومد الرقمية.
44. السيوطي، جلال الدين: الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت.
45. الشابي، علي- حسين، أبو لبابة- النجار، عبد المجيد: المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، تونس1979م.
46. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي: الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
47. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: الأم، دار الفكر، بيروت1990م.
48. الشريف الرضي، محمد بن الحسين: نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.
49. الشهرستاني، عبد الكريم: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت.

50. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - بيروت1986م.
51. الطبرسي، أبي منصور أحمد بن علي: الاحتجاج، دار النعمان، النجف1966م.
52. الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي، بيروت1983م.
53. الطبلبي، شكيب: شرح البيقونية، منشورات المتوسط الجديد، تونس2013م.
54. الطبلبي، شكيب: المستدرك الأمين على شروح المحدثين، منشورات المتوسط الجديد، تونس2013م.
55. الطبلبي، شكيب: التشريع الإسلامي في ظل التعاضل الثقافي، منشورات المتوسط الجديد، حلب2010م.
56. الطبلبي، شكيب: تحيين موجز لأصول الفقه المالكي، منشورات المتوسط الجديد، تونس2012م.
57. الطبلبي، شكيب: طوق النجاة، منشورات المتوسط الجديد، تونس2012م.
58. الطبلبي، شكيب: التشريع الإسلامي أمام إشكاليات المشروعية والحداثة، منشورات المتوسط الجديد، حلب2010م.
59. الطبلبي، شكيب: الشريعة بين التجميد والتطوير الاتباعي، منشورات المتوسط الجديد، حلب2010م.
60. الطبلبي، شكيب: بحوث في جذور الطائفية، منشورات المتوسط الجديد، تونس2013م.
61. الطبلبي، شكيب: من الاجتهاد إلى الطائفية، منشورات المتوسط الجديد، طبعة حلب2010م.
62. الطبلبي، شكيب: كليات منهجة الفقه وأصوله، منشورات المتوسط الجديد، تونس2012م.
63. الطبلبي، شكيب: نحو منهجة العلوم الشرعية، منشورات المتوسط الجديد، تونس2012م.
64. الطبلبي، شكيب: منطاد الاقتصاد، منشورات المتوسط الجديد، تونس2013م.
65. الطبلبي، شكيب: نافذة على آفاق التجديد الفقهي، منشورات المتوسط الجديد، حلب2010م.
66. العاملي، زين الدين أحمد: الرعاية في علم الدراية، مكتبة المرعشي النجفي، قم1408هـ
67. عبد الباقي، محمد فؤاد: الموطأ للإمام مالك، دار إحياء التراث العربي، بيروت1985م.
68. العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر: الضعفاء الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت1418هـ
69. عمر، فاروق: العباسيون الأوائل، دار الإرشاد، بيروت1970م.
70. غارودي، روجه: من أجل حوار الحضارات، ترجمة عادل عوّا، منشورات عويدات، بيروت 1979م.
71. الغزالي، أبو حامد محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار المتوسط الجديد، تونس2012م.
72. الغزالي، أبو حامد محمد: معيار العلم في فن المنطق، دار المتوسط الجديد، تونس2013م.
73. الفارابي، أبو نصر: المنطق عند الفارابي، تحقيق د. رفيق العجم د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت1987م.
74. فوده، سعيد: تدعيم المنطق، إصدار منتدى الأصلين.
75. القاضي عياض، أبو الفضل عياض: الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، بيروت1988م.
76. القمي، عباس: الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران.
77. قيصري رومي، محمد داود: شرح فصوص الحكم، شركة انتشارات علمي فرهنكى، طهران1996م.

78. كاتب اتشلبي، حاجي خليفة مصطفى بن عبد اللـه: كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
79. الكاندهلوي، محمد زكريا: أوجز المسالك إلى موطأ مالك، دار الفكر، بيروت1989م.
80. الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير: فهرس الفهارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت1982م.
81. الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران1388هـ
82. مختار الليثي، سميرة: جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت1978م.
83. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت1983م.
84. المظفر، محمد رضا: المنطق، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم1968م.
85. موسى، سلامة: ما هي النهضة، نشر مكتبة المعارف، بيروت1974م.
86. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت1404-1427هـ مطبعة دار الصفوة، مصر.
87. النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت1984م.
88. النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، 2000م.
89. النووي، يحيى بن شرف: شرح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت1987م.
90. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت.
91. الهندي، علاء الدين علي المتقي: كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت1989م.

****

جدول المحتويات

****

الهاتف: 040 107 31 -00216

للمراسلة: newmedhouse@hotmail.com

المطبعة:
دار المتوسط الجديد

الإيداع القانوني:
الثلاثية الثانية2014

المنطق المُحَيّن

إنّ بيان الخصائص العامة لعملية التحيين الكبرى لعلم المنطق التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية، منذ عصر التنزيل إلى بداية الانحطاط، هو المقصد الكلي لكتب هذه المجموعة الثلاثة. وقد تطلبت أهمّية هذا المقصد تنظيم مسيرة البحث في ثلاث مراحل، تكفل كل كتاب بواحدة منها:

فأما الأوّل فقد اختصّ بالجانب الشكلي والارتباطي من هذا التحيين، وذلك تحت شعار: تحيين النظرة إلى علم المنطق. وفيه إثبات مشروعية تحيين جديد لهذا العلم، ثمّ تحيين تعريف المنطق، وأخيرا، تعريف إجمالي بالتحيين الكبير الذي عرفه هذا العلم عند العرب، واتخاذه شكلين: منبث وكتلوي، وعرض نموذج مختصر من شكله الكتلوي.

وأمّا الثاني، فقد اختص بعرض أهم إنجازات الطور المنطقي الأول: المنطق المنبث في العلوم الشرعية والتجريبية.

وأما الثالث، فهو يقدّم نظرة شمولية لمكاسب التحيين عبر عرض خصائص إنتاج الأطوار: الثاني والثالث والرابع، حيث رسخت أقدام الشكل الكتلوي الجديد، أساس البناء العلمي في العصر الاتباعي الذهبي.

ISBN: 978-9938-870-08-4

الثمن 4.5 د.ت

دار المتوسط الجديد
الجمهورية التونسية